THEOLOGISCHE BÜCHEREI

NEUDRUCKE UND BERICHTE AUS DEM 20. JAHRHUNDERT · BAND 38
SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Heidegger und die Theologie

Beginn und Fortgang der Diskussion

Herausgegeben von Gerhard Noller



CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

1967

 Umschlagentwurf von Rudolf Nieß.
Satz und Druck: Buch- und Offsetdruckerei Georg Wagner, Nördlingen

INHALT

VORWORT

Dieser Band der „Theologischen Bücherei", der Aufsätze von Theologen und Philosophen zur Frage der Heideggerrezeption in die Theologie enthält, erscheint vierzig Jahre nach der Veröffentlichung von „Sein und Zeit".

Von besonderem Reiz und nicht ohne Mangel an Seltenheitswert ist dabei im Teil I die Wiederveröffentlichung der frühen Diskussion um die existentiale Interpretation, die versteckt in alten Zeitschriften, oft nur noch an den Universitäten greifbar und kaum noch zitiert, heute so gut wie unbekannt ist. Wer weiß noch, daß Theologen wie Heim und Brunner oder der so jung bei einem Bergunfall 1938 verunglückte W. Link in diese Diskussion eingegriffen haben, wer kennt noch den Namen Gerhardt Kuhlmanns, der im Jahre 1929 die Diskussion eröffnete! Ihm verdanken wir die Antwort Bultmanns, die in dem Aufsatz „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube" ihren Niederschlag gefunden hat. Dieser wesentliche Beitrag zur Diskussion ist noch in keiner Aufsatzsammlung neu abgedruckt worden, obwohl es u. E. keinen Artikel gibt, in dem Bultmann noch einmal so deutlich sein Verständnis Heideggers und sein Verhältnis zu ihm expliziert hat.

Wenn wir im Teil I den Anfang der Diskussion wieder herausbringen, dann wäre die Aussage wohl verfrüht, daß im Teil II das noch fehlende Ende der Diskussion geliefert wird. Aber immerhin wird durch die Wiederveröffentlichung dieser Aufsätze eine Linie aufgezeigt, die zwischen der so oft besprochenen hermeneutischen Frage und dem Analogiedenken H. Otts in der deutschen und neuerdings in der so überaus lebendigen amerikanischen Diskussion[1] allzuleicht vergessen wird – vielleicht, weil sie die Diskussion zum Ende bringen will und durch ihre Position ein Ende setzt. Ende ist dabei nichts Endgültiges, sondern eher die Eröffnung eines Neuen. So könnte man, wenn man diese Linie verfolgt, gegenüber dem Anfang von einem möglichen Ausgang der Diskussion sprechen. Der gemeinsame Weg von Theologie

[1] Vgl. die beiden von James M. Robinson und John B. Cobb herausgegebenen Bände in „Neuland in der Theologie". Band I: Der spätere Heidegger und die Theologie. 1964. Band II: Die neue Hermeneutik. 1965.

und Philosophie, seine Überschneidungen und seine Trennungen, ist noch nicht zu Ende. Die Philosophie Heideggers ist nicht das Ende der Metaphysik, nicht die letzte Philosophie, nichts Endgültiges, nicht die philosophia perennis. Auch eines ihrer Merkmale ist die Geschichtlichkeit.

Beide Teile aber zeigen den gewaltigen Einfluß Heideggers auf die Theologie der vergangenen Jahrzehnte, der eine die heraufkommende Flut, der andere das Verebben, der eine die beginnende Entwicklung, der andere ihr fast unbemerktes Hinüberwechseln in ein anderes Gespräch.

I

Eine grobe und oberflächliche historische Peilung in die deutsche Theologiegeschichte der letzten fünfzig Jahre mag für die erste Hälfte der Zeit nach 1920 den Neubeginn der Theologie durch die „Theologie der Krise", die „dialektische Theologie" oder die „Theologie des Wortes Gottes"[2] konstatieren.
Die zweite Hälfte dieser Zeit wäre dann durch die „Theologie der Existenz", die „Theologie der Entmythologisierung" oder die „Theologie der Hermeneutik" bestimmt. Wollte man vereinfachend Namen von Theologen als Exponenten für diese Zeiten an die Stelle der genannten Theologien setzen, so lauten sie Karl Barth für die erste Hälfte und Rudolf Bultmann für die zweite. Schnittpunkt und zwar als Punkt, an dem sich die Linien überschneiden und dominant bzw. rezessiv werden – nicht im Augenblick, sondern im Prozeß –, ist das Jahr 1941. In diesem Jahr hat R. Bultmann bei einer Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie in Alpirsbach seinen berühmt gewordenen Vortrag über „Neues Testament und Mythologie" gehalten, der im gleichen Jahr in der Schrift „Offenbarung und Heilsgeschehen" in München veröffentlicht wurde. Noch im Krieg schlossen sich die ersten Diskussionen um das Stichwort der Entmythologisierung an, wie die Beiträge, die H. W. Bartsch in „Kerygma und Mythos I" veröffentlicht hat, zeigen. Ab 1950 folgte jene existentiale und hermeneutische Überschwemmung, die über ferne Ufer trat, andere Kontinente berührte und in Europa heute erst allmählich zu fallen beginnt. Nicht nur die weiteren

[2] J. Moltmann verwendet diese drei Bezeichnungen im Vorwort zu „Anfänge der dialektischen Theologie". Teil 1 ThB 17/I, 1962, S. IX.

Bände von „Kerygma und Mythos" mit ihren verschiedenen Themenkreisen geben davon beredtes Zeugnis, sondern noch viel mehr die gesamte Fülle und Vielzahl der Schriften, die über dieses Thema geschrieben wurden. Einen Eindruck davon vermittelt die Bibliographie, die E. Brandenburger für G. Bornkamms Aufsatz „Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik" zusammengestellt hat.[3]

Im Hintergrund dieses gesamten hermeneutischen Programms steht die Ontologie Martin Heideggers. Kaum ein Autor, der sich nicht mit ihm befaßt, Richtiges und Falsches von ihm wiedergibt oder – das gehört zum guten Ton – nicht wenigstens seinen Namen nennt. Wenige Autoren, die ihn genau gelesen haben, ihn nicht nur aus der theologischen Diskussion kennen, sondern vom Auge zum Buchstaben seiner Werke.

So richtig dieses historische Bild auch sein mag, so darf man doch nicht übersehen, daß unter der Oberfläche andere Strömungen wirksam waren. Die „Theologie des Wortes Gottes" bildete keine geschlossene Einheit; davon zeugen die Trennungen, die im „Abschied"[4] 1933 den Kreis um „Zwischen den Zeiten" gesprengt haben, und die Risse, die in der Auseinandersetzung zwischen Barth und Brunner um die Frage des Anknüpfungspunktes sichtbar wurden[5].

Genauso wenig ist die Theologie der Existenz in sich einheitlich. In ihr gibt es nicht weniger Brüche und Risse, wenn man an die Übernahme des späteren Heidegger, an die Ausarbeitung der hermeneutischen Frage oder an die Diskussion um den historischen Jesus denkt. Allerdings steht die Theologie nach dem 2. Weltkrieg nicht in einer vordergründig so bedrängenden und Entscheidung fordernden politischen Situation wie die dialektische Theologie im Jahr 1933, wie ja überhaupt unsere Zeit im geistigen Bereich durch einen irenischen Zug geprägt wird, so daß selbst scharf gemeinte Trennungen nicht recht zur Wirkung kommen wollen.

[3] G. Bornkamm, Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion, in ThR Heft 1/2, 1963, S. 33ff. Vgl. auch G. Gloege, Existenzphilosophie und Seinsdenken, in ThLZ 7, 1966, S. 482ff. Allerdings scheint uns Gloege die Problematik, um die es in der gegenwärtigen Diskussion geht, nicht in ihrer vollen Tiefe begriffen zu haben und ist deshalb mit G. Bornkamms ausgezeichneter Besprechung oder auch mit der Darstellung der Amerikaner kaum gleichzustellen. Vgl. auch G. Gloege, Entmythologisierung. Ein darstellender Sammelbericht, in: VF 1956/57, S. 62ff.

[4] K. Barth, E. Thurneysen, G. Merz, Abschied, in: ZZ 1933, S. 536ff.

[5] Vgl. die Literaturangaben bei Link, S. 147.

Doch nicht nur innerhalb der „Theologie des Wortes Gottes“ und der „Theologie der Existenz“ gibt es Verschiedenheiten, sondern die „Theologie des Wortes“ enthält in sich die Frage nach der Existenz und die „Theologie der Existenz“ fragt nach der Bedeutung des Wortes Gottes. So greifen die beiden Zeiten ineinander, weil beide Theologien, die in ihnen jeweils dominant sind, zusammengehören, weil Gott durch Menschen redet und weil wir als Menschen an Gott glauben und glaubend von ihm reden und Theologie treiben. Wer den strittigen Austrag des Problems von Anfang an kennt, wird nicht nur leichter zu einem Ausgleich, sondern eher auch zur Wahrheit kommen in der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Wort Gottes und der menschlichen Existenz als derjenige, der nach einer Seite hin die Augen verschließt. In Namen ausgedrückt, Barth und Bultmann gehören in beide Hälften der letzten fünfzig Jahre.

Über zwanzig Jahre theologischen Schaffens mit zahlreichen Veröffentlichungen R. Bultmanns liegen vor dem entscheidenden Jahr 1941. Die Begegnung mit Heidegger beginnt 1923 während der Zeit der gemeinsamen Lehrtätigkeit in Marburg. 1927 erscheint „Sein und Zeit“. Umgekehrt ist der weitaus größte Teil der „Kirchlichen Dogmatik“ K. Barths erst nach 1941 geschrieben und veröffentlicht worden. Ihre geschichtliche Wirkung ist noch nicht abzusehen.

Fragt man nach dem Einfluß der Philosophie auf die Theologie in diesen Jahren, so stellt man fest, daß es am Anfang nicht *den* überragenden Philosophen gibt, der die Theologie in ihrer Breite beeinflußt. Hegel und Kant spielen noch eine Rolle. Aber Hegel, der Kant der „praktischen Vernunft“ und immer noch Aristoteles sind für diejenigen, die ein philosophisches System als Fundament der Theologie ablehnen, die negativen Gestalten. Dagegen werden der Kant der „reinen Vernunft“ und Feuerbach gerade wegen ihrer Negation positiv aufgenommen, weil sie das Ende der Spekulation und das Ende der Religion bedeuten; in diese positive Negation paßt auch Nietzsches „antichristliches“ Denken und Kierkegaards Protest gegen die großen Systeme, den er im Namen des existierenden Denkers erhebt. Kierkegaard liefert durch die Ablehnung der sokratischen Anknüpfung auch die Bedingung der Möglichkeit für die Gotteserkenntnis, die echt reformatorisch niemand anderem zukommt als Gott selbst. Das ist der erkenntnistheoretische Grund für jede strenge Offenbarungstheologie.

Gegenüber den Wissenschaften und ihrem objektivierenden Erkennen zieht man sich auf die lebendige Individualität und Person zurück.

Eine ganze Reihe von Philosophen und Denkern liefert dafür die Grundlagen, die Neukantianer nicht weniger als die Phänomenologen und die Ich-Du-Personalisten. So heißt es schon 1920 in Bultmanns Aufsatz „Religion und Kultur“: „*Die Religion ist nicht in objektiven Gestaltungen vorhanden wie die Kultur, sondern im Verwirklichtwerden, d.h. in dem, was mit dem Individuum geschieht.* Sein Werden, sein Leben ist ihr Sinn.“[6]

Gemeinsames Merkmal dieser *via moderna* in der Stellung zur Philosophie ist die Erkenntnis, daß es keine Philosophie gibt, die wie einst die Hegelsche oder gar die Aristotelische zum Fundament der Theologie werden kann. Es gibt deshalb auch nicht *den* Philosophen dieser Zeit, sondern einzelne Abhängigkeiten wie etwa die von F. Ebner und M. Buber oder neue Verbindungen und Gruppierungen wie die um Grisebach in Jena und Heidegger in Marburg. Niemand rechnet auch damit, daß es bald wieder *die* Philosophie oder gar *den* Philosophen geben könnte. Gerade weil man kein System anerkennt, verhält man sich ekklektisch und ist offen für verschiedene Aussagen. Auch der Gebrauch des Wortes Existenz ist nicht eindeutig, sondern sehr allgemein. In vielen Fällen zeigt er nur, daß man sich zu den Modernen zählt, die sich einig sind in der Ablehnung der großen Systeme.

R. Bultmann hat in den Jahren von 1924–1928 eine Reihe von Artikeln veröffentlicht, in denen er sein Verständnis der dialektischen Theologie meist in der Auseinandersetzung mit anderen entfaltet hat[7].

[6] R. Bultmann, Religion und Kultur, in: J. Moltmann (Hg), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2, 1963, S. 19.

[7] R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: ThBL 3, 1924, S. 73ff, jetzt: Glauben und Verstehen I, S. 1ff; Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? in: ThBl 4, 1925, S. 129ff, jetzt: Glauben und Verstehen I, S. 26ff; Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, in ZZ 3, 1925, S. 334ff, jetzt: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2, S. 47ff; Die Frage der „dialektischen“ Theologie, in: ZZ 4, 1926, S. 40ff, jetzt: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2, S. 72ff; Karl Barth, „Die Auferstehung der Toten“, in: ThBl 5, 1926, S. 1ff, jetzt: Glauben und Verstehen I, S. 38ff; Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? in: ZZ 4, 1926, S. 385ff, jetzt: Glauben und Verstehen I, S. 65ff; Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, in: ThBl 6, 1927, S. 66ff (nicht wieder veröffentlicht); Zur Frage der Christologie, in: ZZ 5, 1927, S. 41ff, jetzt: Glauben und Verstehen I, S. 85ff; Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft, in: ThBl 7, 1928, S. 57ff, jetzt: Glauben und Verstehen I, S. 114ff; Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: ZZ 6, 1928, S. 4ff, jetzt: Glauben und Verstehen I, S. 134ff. Auf diese Artikel bezieht sich die frühe Diskussion um die Heideggerrezeption.

Bultmann wendet sich in diesen Artikeln gegen das Geschichtsverständnis des Idealismus und Naturalismus, gegen den Rationalismus, gegen die Erlebnis-, Gefühls- und Gestaltstheologie, gegen den Entwicklungsgedanken, gegen den christlichen Sozialismus, gegen das Persönlichkeitsdenken der liberalen Theologie, gegen die Wertordnungen, gegen psychologische und moralische Betrachtungsweisen, gegen Bewußtseinstheologie und Mystik, gegen die Kultreligion und den romantischen Pantheismus. Er setzt sich auseinander mit Harnack, Baumgarten, Windisch, Holtzmann, sehr ausführlich mit M. Dibelius und E. Hirsch. Er weiß sich zugehörig zur dialektischen Theologie und zitiert trotz der sachlichen Auseinandersetzung um die Exegese von I. Kor. 15, die im Ergebnis auf dasselbe Ziel hinausläuft, sehr oft Karl Barth, um dadurch seine eigene Stellung zu verdeutlichen, stimmt ihm zu und läßt sich selbst durch Sätze von ihm bestätigen. Und er entfaltet zwischen diesen Auseinandersetzungen seine eigene theologische Exegese. Die Begriffe der Geschichtlichkeit und der geschichtlichen Existenz rücken dabei immer stärker in den Vordergrund. Besonders beachtlich scheint uns die Hervorhebung des Existenzbegriffs ab 1927. Worte und Begriffe aus der Heideggerschen Philosophie nehmen zu, bleiben aber insgesamt in bescheidenem Rahmen. Heideggers Philosophie wird nirgends ausgeführt oder dargestellt und Heidegger nur ganz selten erwähnt oder zitiert[8].

Daß Bultmann sich allerdings klar bewußt ist, woher er die philosophischen Begriffe für seine theologische Exegese nimmt, ohne auch hier den Namen Heidegger zu nennen, zeigt in aller Deutlichkeit der Schluß seiner Besprechung von E. Lohmeyers Buch „Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft“[9]. Nachdem Bultmann seinen eschatologischen Geschichtsbegriff gegen den idealistischen Lohmeyers abgehoben hat, faßt er sein Anliegen wie folgt zusammen. Wir zitieren den ganzen Schlußabschnitt, da die Besprechung „Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft“ bisher nicht wieder veröffentlicht wurde und gerade dieser Abschnitt für das Verhältnis der Theologie zur Philosophie wertvoll ist.

„Der Verf. (Lohmeyer) treibt keine Theologie, sondern vielleicht Philosophie. Er ist jedenfalls einer bestimmten Denkweise der philosophischen Tradition verfallen. Wird er mir etwa vorwerfen, ich sei eben

[8] Glauben und Verstehen I, S. 129 und 136. Es scheint uns immer noch die Arbeit zu fehlen, die das Anwachsen des Einflusses Heideggers auf Bultmann anhand der Begrifflichkeit in den Aufsätzen von 1924–1928 untersucht.

[9] E. Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, 1925, und ders., Von urchristlicher Gemeinschaft, ThBl 1925, S. 135ff.

einer andern Philosophie verfallen? Diesen Vorwurf könnte ich tragen. Versteht man nämlich Philosophie als ein System aller Wahrheiten, alles Wissens vom Seienden, so kann sich die Theologie mit einer solchen Philosophie freilich nicht vertragen. Denn sie kann sich weder ihren Gegenstand, noch dessen sachgemäße Behandlung von der Philosophie anweisen lassen. Versteht man aber Philosophie als kritische Wissenschaft vom *Sein, d.h.* als Wissenschaft, die alle positiven Wissenschaften, die vom *Seienden* handeln, auf ihre Begriffe vom Sein hin zu kontrollieren hat, so tut allerdings die Philosophie der Theologie einen unentbehrlichen Dienst.

Denn da Theologie als Wissenschaft in Begriffen redet, ist sie immer abhängig von der alltäglichen, traditionellen Begriffsbildung ihrer Zeit, also immer abhängig von der Tradition früherer Philosophie. Sie hat kein dringenderes Interesse als von der jeweils lebendigen Philosophie ihrer Zeit zu lernen, da diese eben das kritische Geschäft der Analyse der alltäglichen traditionellen Begriffsbildung zu leisten hat. Insofern ist die Theologie immer abhängig von der Philosophie, d.h. aber in Wahrheit: die Philosophie tut der Theologie ihren alten Dienst als ancilla theologiae. Sobald aber die Theologie meint, von der Philosophie Aufschluß über ihren Gegenstand zu gewinnen, bringt sie sich im Inhalt ihrer Sätze in Abhängigkeit von der Philosophie; das Verhältnis kehrt sich um, und die Theologie wird zur ancilla philosophiae. Dieser Gefahr scheint mir der Verf. erlegen zu sein. Indessen vermag ich nicht von dieser Schrift Abschied zu nehmen, indem ich den Dissensus betone oder indem ich sie nur allgemein als eine ungewöhnlich kluge und inhaltsreiche Schrift bezeichne. Denn ein tiefes gemeinsames Interesse verbindet mich doch mit dem Verf. in dem, was die Aufgabe der Exegese betrifft. Der Verfasser sieht sehr deutlich, daß es nicht genügt, die Begriffe seiner Quellen „historisch-philosophisch“, d. h. aus dem kausalen geschichtlichen Zusammenhang ihres Vorkommens zu erklären, sondern daß eine wirkliche Erklärung nur gegeben werden kann, wenn die Begriffe aus den in ihnen gemeinten Sachverhalten verstanden werden, also in diesem Falle: wenn die Begriffe, die eine religiöse Gemeinschaft beschreiben, aus ihrem Ursprung in der Erfassung der menschlichen Existenz selbst verstanden werden.

Er sieht also z. B., daß der Begriff *„Heilig“* nicht damit erklärt ist, daß die Sprachwissenschaft zeigt, er bedeute „getrennt und abgesondert“. Da „heilig“ von Menschen ausgesagt wird, kann auch das „abgesondert“ nicht so verstanden werden, wie Gegenstände von einander

abgesondert sein können, vielmehr muß *eine Weise menschlichen Seins* damit gemeint sein. Er sieht auch, daß der urchristliche Begriff „heilig" irgendwie durch die Eschatologie bestimmt ist. Sein Fehler ist m. E. der, daß er nicht die kritische Frage nach den Möglichkeiten, die menschliche Existenz zu verstehen, stellt, sondern nur *eine* solche Möglichkeit kennt, die idealistisch-platonische. Er kann deshalb auch das „Abgesondertsein" nur auffassen als ein Geschiedensein von der Welt der Bedingungen und Bedingtheiten und ein Einbezogensein in die Welt des Zeitlosen. Mir scheint aber, daß es die Voraussetzung jeder Exegese ist, die eigene Auffassung der Existenz kritisch in Frage zu stellen. Einig jedoch glaube ich mit dem Verf. darin zu sein, daß die Begrifflichkeit eines Textes nur verstanden werden kann, wenn sie in ihrem Ursprung aus einer bestimmten Erfassung der Existenz begriffen wird."[10]

Kritisch angegangen und mit vollem Namen genannt wird diese Abhängigkeit Bultmanns von einer philosophischen Begrifflichkeit, wenn auch nicht von einem philosophischen System, im Jahre 1929 durch einen jungen, unbekannten und auch fast unbekannt gebliebenen Doktor der Philosophie und der Theologie, durch *Gerhardt Kuhlmann*, dessen Aufsatz „Zum theologischen Problem der Existenz" wir hier an erster Stelle wieder veröffentlichen. Der 1903 geborene *Kuhlmann* promovierte 1927 mit einer Abhandlung über „Theonomie der Kultur bei Brunstäd und Tillich"[11] in Erlangen zum Dr. phil. und 1928 in Jena zum Dr. theol. mit einer Arbeit, die 1930 unter dem Titel „Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus. Eine Studie zur Grundlegung der paulinischen Anthropologie" veröffentlicht wurde.

Schon 1928 hatte sich Kuhlmann im Anschluß an Davoser internationale Hochschulkurse, auf denen Tillich, Grisebach und Przywara referiert bzw. miteinander diskutiert hatten, im Namen der kritischen Philosophie Grisebachs, der damals wie auch Gogarten in Jena lehrte, mit Tillich auseinandergesetzt und diesem „Katholisieren" vorgeworfen, wie das H. M. Müller, der auch zu den zornigen jungen Männern aus Jena gehörte, gegenüber Karl Barth tat[12].

Grisebachs kritische Philosophie verwirft sowohl den Historismus als auch den Apriorismus und läßt sich auf keinerlei Spekulationen ein,

[10] AaO, S. 73.

[11] Veröffentlicht unter dem Titel: Brunstäd und Tillich. Zum Problem einer Theonomie der Kultur, 1928.

[12] Einer der Vorzüge von Kuhlmanns Aufsatz ist, daß er auf eine ganze Reihe

sondern philosophiert jeweils nur aus der kritischen Situation heraus. Die kritische Begegnung des Nächsten tritt daher für Kuhlmann an die Stelle der denkerischen Gotteserkenntnis, die für ihn eo ipso katholisch ist. Da Kuhlmann in dem hier wieder veröffentlichten Aufsatz wenig über seine eigene theologische Stellung sagt und da vieles davon heute erst im Gespräch ist, sollen zwei Zitate angeführt werden, die in aller Kürze seine Theologie charakterisieren. In der Diskussion mit Tillich heißt es: „Was hat der katholische Denker einem Protestantismus zu erwidern, der sich mit einem a priori nicht versehen läßt, der auf die Denkmöglichkeit des wirklichen Gottes und damit auf die Allmächtig-

von Auseinandersetzungen, die damals im Gange waren, aufmerksam macht und die entsprechende Literatur anführt. Davon scheinen uns besonders wichtig zu sein: E. Przywara, Drei Richtungen der Phänomenologie, in: Stimmen der Zeit 1928, S. 252ff; E. Grisebach, die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung, 1924; ders., Gegenwart. Eine kritische Ethik, 1928. – Besondere Beachtung fand damals auch die Auseinandersetzung zwischen Grisebach und Brunner in den folgenden Artikeln: E. Grisebach, Philosophie und Theologie, in: ThBl 7, 1928, S. 222ff; E. Brunner, Grisebachs Angriff auf die Theologie, in: ZZ 6, 1928, S. 219ff; E. Grisebach, Brunners Verteidigung der Theologie, in: ZZ 7, 1929, S. 90ff. Die kurze Auseinandersetzung Kuhlmanns mit Tillich findet sich in folgenden Beiträgen: G. Kuhlmann, Allmächtigkeit oder Alleinwirksamkeit der Gnade. Ein theologisches Nachwort zu den Davoser Hochschulkursen, in: ThBl 7, 1928, S. 122ff. P. Tillich, Zum „theologischen Nachwort zu den Davoser internationalen Hochschulkursen", in: ThBl 7, 1928, S. 176f, G. Kuhlmann, Radikaler Protestantismus? Antwort an Paul Tillich, in: ThBl 7, 1928, S. 225. – Besonders ausführlich widmet sich Kuhlmann der Diskussion zwischen H. M. Müller und Hermann Diem: H. M. Müller, Credo, ut intelligam. Kritische Bemerkungen zu Karl Barths Dogmatik, in: ThBl 7, 1928, S. 167ff; H. Diem, Credo, ut intelligam. Ein Wort zu Hans Michael Müllers Kritik an Karl Barths Dogmatik, in: ZZ 6, 1928, S. 517ff. Diem nimmt Barth gegen den Vorwurf des Identitätsdenkens und des Katholisierens in Schutz und muß dafür die Angriffe Kuhlmanns hinnehmen. Daß Diem dreißig Jahre später K. Barth noch einmal gegen den Vorwurf des Katholisierens verteidigen muß – diesmal allerdings gegen den Katholiken H. Küng – ergibt eine besondere Pointe. Vgl. H. Diem, Was heißt schriftgemäß?, 1958, S. 69ff. – Im folgenden nennen wir noch weitere Literatur von G. Kuhlmann: Krisis der Theologie? in: ZThK 1931, S. 123ff. Zu Karl Barths Anselmbuch, in: ZThK 1932, S. 269ff; Entweder-Oder. Eine Frage an Emanuel Hirsch, in: ZThK 1934, S. 247ff; Die Theologie am Scheidewege, 1935; Theologische Anthropologie im Abriß, 1935; Geistesgeschichte und Theologie, Luthertum 1940, S. 247ff; Radikaler Protestantismus als Glaube an Jesus Christus, in: Deutsche Theologie 1940, S. 17ff. Eine Darstellung von Kuhlmanns Theologie findet sich bei G. Schmidt, Der Ausgang neuprotestantischer Theologie aus der kritischen Philosophie Eberhard Grisebachs, 1953, S. 300ff. – G. Kuhlmann ist 1949 gestorben. Herrn Prof. Dr. Rudolf Meyer von der Theologischen Fakultät Jena danke ich an dieser Stelle herzlich für die Übersendung von Daten aus der Promotionsakte von G. Kuhlmann.

keit der Gnade verzichtet, der mit der Alleinwirksamkeit der Gnade so ernst macht, daß er die absolute, die wirkliche Entscheidung vorbehält für den Augenblick, da die Gnade wirklich von außen kommt, im Leid, im Kreuz, das mir der andere Mensch bereitet, wodurch der Andere mir – um mit Luther zu reden – zum Christus wird ... Dieser Gegensatz kann und darf nie überbrückt werden. Der Katholik beginnt mit dem Problem Gott-Mensch. Darum muß ihm Gott schließlich doch zu einer, vielleicht nur dialektisch erfaßbaren, Seinsmöglichkeit des menschlichen Seins selbst werden.

Der Protestant verzichtet auf Gotteserkenntnis; er bekennt sich in der Gemeinde – aber auch nur da – zum deus absconditus als dem revelatus, für ihn ist die Gnade keine Möglichkeit seines Seins, seines Wesens. Dem Protestanten bleibt nur das Warten, die nüchterne ἐπλίς auf das entscheidende Geschehen, da der Nächste mich in meiner Bosheit begrenzt."[13]

Und in dem Aufsatz „Entweder – Oder", in dem Kuhlmann sich gegen E. Hirschs „Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933" wendet, heißt es: „So geht es nicht. Entweder die Theologie sucht ihren Weg abseits von aller Politik, unter Umständen verfolgt, auf jeden Fall aber verlacht von ihr, in der stillen Verkündigung der Hilfe für den, der den Nächsten auszuhalten sucht, weiter nichts – oder die Theologie sucht den Menschen in eine letzte Erschütterung hineinzutreiben von irgendeinem Absoluten, welches sie dann Gott nennt. Dann muß sie hinein in die Konkurrenz mit einer profanen Philosophie, die den Menschen ebenso gut, vielleicht noch besser in den Wirbel von Verzweiflung und Glaube stürzt. Der Ausgang dieses Kampfes kann nicht zweifelhaft sein. Wer Ohren hat zu hören, der hört.

Vor dieses Entweder-Oder stellt uns die nationale Revolution. Aber vor *dieses* Entweder-Oder, nicht vor das vorläufige und künstliche des Gegensatzes von Idealismus und Existentialphilosophie."[14] Sartre ist nicht fern von dieser radikalen Kritik, die in dieser Form der „Theologie des Nächsten" zum Ausdruck kommt.

Kuhlmann erkennt den Riß innerhalb der Theologie des Wortes früher und an anderer Stelle, als ihn die Ereignisse um das Jahr 1933 in Deutschland sichtbar werden ließen. Der Unterschied in der Auslegung

[13] G. Kuhlmann, Allmächtigkeit oder Alleinwirksamkeit der Gnade, in: ThBl 7, 1928, S. 123. [14] AaO, S. 255.

der Existenz hat bisher nicht die gleiche kirchenpolitische und politische Bedeutung gehabt, aber theologiegeschichtlich ist er relevanter geworden.

1929 geschrieben, ergibt der Aufsatz in seinen klaren Gedanken und Folgerungen eine äußerst genaue Analyse der Existenz bei Bultmann und des Unterschieds dieses Ansatzes zu Karl Barth, auch wenn Kuhlmann beide gleichermaßen als Vertreter der dialektischen Theologie angreift. Nur wer die frühen Aufsätze Bultmanns genau kennt, vermag den Scharfsinn des jungen Kuhlmann gerecht zu beurteilen. Es ist nicht unsere Aufgabe, die Diskussion, die durch diesen Aufsatz eröffnet wird, hier im Vorweg zu referieren. Das wäre sogar verfehlt. Aber auf einige wichtige Punkte soll der Leser dieser Aufsätze hingewiesen werden.

Kuhlmann ist der erste, der ganz deutlich ausspricht: „Es hängt alles an dem Begriff der Intentionalität. Bultmann hat ihn aus einer bestimmten Philosophie übernommen von dem Phänomenologen *Martin Heidegger*. Wenn diese methodische Grundlage der Theologie Bultmanns nicht beachtet wird, ist eine Diskussion aussichtslos. Der Schwerpunkt der Diskussion muß zunächst auf die philosophischen Grundlagen verschoben werden."[15]

Kuhlmann erkennt auch den kritischen Punkt des Bultmannschen Unternehmens, wenn er behauptet, daß auf diese Weise entweder die Theologie zur Philosophie oder zur Mythologie für die Philosophie werden muß. Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, das der frühen Diskussion um die existentiale Interpretation folgt, wäre demnach nichts anderes als die notwendige Konsequenz der Heideggerrezeption. Nicht nur die historisch-kritische Forschung führt zur Entmythologisierung, sondern auch die Philosophie, die die Theologie zur Mythologie macht, bedingt die Entmythologisierung.

Bultmann, der sehr gern in Auseinandersetzung mit anderen seine Theologie vorgetragen hat, ist nun selbst als Vertreter einer bestimmten Richtung und als Theologe mit eigener Konzeption angegriffen worden. Die Frage nach dem Verhältnis des *logos theou* zum *logos anthropou* ist auf neue Weise aufgeworfen. Bultmann antwortet mit dem Aufsatz „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube". In ihm finden sich die umfangreichsten Ausführungen Bultmanns über sein Verhältnis zur Ontologie Heideggers. Eine subtile Gedankenführung läßt die Strittigkeit der Frage nach der Neutralität und Formalität philosophischer Ontologie, die von da an zum ständigen zentralen Diskussionsthema wird, besonders hervortreten. Der Unterschied von on-

[15] S. S. 39.

tologisch und ontisch, von existential und existentiell, der lange zum Abrakadabra jeglichen Verständnisses der existentialen Theologie wurde, wird in diesem Aufsatz Bultmanns markiert. Auch wer den Aufbau des entscheidenden Aufsatzes „Neues Testament und Mythologie“ von 1941, in dem Heidegger nur unter anderen zitiert wird, als von der Heideggerschen Ontologie getragen erkennen will, muß Bultmanns Ausführungen von 1930 gelesen haben. So scheinen uns die zwölf Zeilen, die Bultmann in „Neues Testament und Mythologie“ über Heidegger schreibt, weniger wichtig zu sein als die ganze vom Existentialen her bestimmte Grundstimmung des Aufsatzes und vor allem als die Möglichkeit, das menschliche Sein außerhalb des Glaubens und das menschliche Sein im Glauben zuerst einmal ohne das Christusgeschehen zu beschreiben. Erhellend aber ist in dem Artikel von 1930 auch heute noch die Stellungnahme zu Gogarten und der Versuch, die ontologischen Erkenntnisse aus Heideggers Philosophie ontisch auf Gogartens Theologie zu beziehen. Wir sind Rudolf Bultmann besonders dankbar, daß er diesen Aufsatz zur Wiederveröffentlichung zur Verfügung gestellt hat, weil in ihm gleichsam der Elementarunterricht über die existentiale Interpretation enthalten ist.

Unmittelbar vor und hinter Bultmanns Aufsatz in der ZThK (wir behalten diese Reihenfolge bei) erschienen die Beiträge von Heim und Löwith. 1931 griff Brunner in die Diskussion ein. Löwith hat neben dem hier wieder abgedruckten Aufsatz im gleichen Jahr einen sehr ausführlichen Beitrag zum Thema in der „Theologischen Rundschau“[16] veröffentlicht. Wie kein anderer hat er gerade auf das Problem der Neutralität und Formalität ontologischer Strukturen abgehoben und sie bestritten. Heim und Brunner behandeln das Verhältnis von Ontologie und Theologie in grundsätzlicherer Weise. Einen Aufsatz von Karl Heim über die Heideggerrezeption wieder veröffentlichen zu können, ist für sich schon eine Rarität, zumal Heim bei aller Kritik an der Ontologie in diesem kleinen Aufsatz seine eigene Abhängigkeit von der Ich-Du-Ontologie nicht verheimlicht und auf drei Bücher hinweist, die die damalige Philosophie und Theologie in entscheidender Weise beeinflußt haben[17]. Heim hat sich immer um ein echtes Verhältnis der

[16] K. Löwith, Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie, in: ThR 1930, S. 26ff und 333ff; vgl. auch K. Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, 1953, 3. Aufl. 1964; ders., Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung, 1966.

[17] F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente,

theologischen Wissenschaft zur modernen Welt bemüht. Daß er seine Theologie allzusehr auf die Ich-Du-Ontologie baut, mag uns fragwürdig erscheinen, aber gerade im Kontrast zu Bultmann ist sein Bemühen lehrreich.

Wer den Beitrag Brunners gelesen hat, mag danach dessen eigenen Weg zur „anderen Aufgabe der Theologie" besser verstehen aus der Absicht, daß die Theologie nicht mehr in die Abhängigkeit der Philosophie geraten dürfe, weil es den neutralen Menschen, den Menschen, den man erst einmal ohne Gott betrachten kann, nicht gibt.

Schon 1929 hatte H. Barth sich in einem Aufsatz mit dem Titel „Ontologie und Idealismus" mit Heidegger auseinandergesetzt. In einem zweiten Artikel „Philosophie, Theologie und Existenzproblem" trägt er 1932 eine eigene Philosophie der Existenz vor. Wir weisen auf beide Artikel nachdrücklich hin, weil wir uns hier beschränken müssen und sie nicht abdrucken können[18]. Eine ausführliche Würdigung des zweiten sehr eigenwilligen Aufsatzes findet sich bei K. Barth in KD I, 1, S. 38f. In diesem Zusammenhang mag darauf hingewiesen werden, daß K. Barth schon in der Einleitung zu I, 1 aus dem Jahre 1932 schreibt, daß er „in dieser zweiten Fassung des Buches tunlichst Alles, was in der ersten nach existentialphilosophischer Begründung, Stützung oder auch nur Rechtfertigung der Theologie allenfalls aussehen mochte, ausgeschieden habe"[19]. Folgende Sätze in I, 1 greifen dann direkt in die Diskussion ein: „So interpretiert denn heutige, durch Kierkegaard theoretisch und durch Weltkrieg und Revolution praktisch eines Besseren belehrte Ontologie das menschliche Dasein nicht erst sekundär, sondern von Hause aus als ‚Geschichte' und sachlich nicht sowohl als Vermögen usw. als vielmehr als ‚Hineingehaltensein in das Nichts' (M. Heidegger, Was ist Metaphysik? 1929, S. 20). Und es war begreiflich, daß eine ihrerseits nach einem wesentlicheren Verständnis des Neuen Testamentes fragende Theologie es versuchte, das nunmehr so verstandene Dasein als ‚vorgläubiges' zu deuten, d.h. in ihm die ontologisch existentiale Möglichkeit des existentiellen Ereignisses des Glaubens zu suchen und an Hand seiner Analyse ein ‚Vor-

1921; M. Buber, Ich und Du, 1923; K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928. – Zu Ebner vgl. J. Moltmann, Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, 1962, S. XVIIf.

[18] H. Barth, Ontologie und Idealismus, in: ZZ 7, 1929, S. 511ff. H. Barth, Philosophie, Theologie und Existenzproblem, in: ZZ 10, 1932, S. 99ff.

[19] AaO, S. VIII.

verständnis' der christlichen Rede und der christlichen Theologie, vor allem der Exegese zu gewinnen (R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im NT. 1929; Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, im ZThK 1930, S. 339f). Die methodische Zusammengehörigkeit der Schleiermacher- De Wetteschen und der Bultmannschen Konzeption dürfte doch nicht zu verkennen sein. ‚Daß der theologische Ansatz in einer Bestimmtheit des Daseins, des Menschen, stattfindet ... ist im Grunde ein Stück Liberalismus. Man hätte meinen können, das Unternehmen, vom gläubigen Menschen zunächst einmal abgesehen, von Gott zu reden, hätte sich als undurchführbar erwiesen'[20] (Heinrich Barth, Philosophie, Theologie und Existenzproblem, in: ZZ. 1932, S. 113f). Vgl. dazu die Belobigung Bultmanns durch G. Wobbermin (Richtlinien evangel. Theologie, 1929, S. 102, 110 Anm., 116, 143)."[20]

Mit einem zweiten Aufsatz „Krisis der Theologie?" hat G. Kuhlmann R. Bultmann 1931 geantwortet. Der Artikel enthält keine besonders wichtigen neuen Argumente gegenüber Kuhlmanns erstem Aufsatz. Deshalb verzichten wir auf einen Neuabdruck. Wir empfehlen den Aufsatz aber jedem, der diese frühe Diskussion selbst durchforschen will. Noch einmal greift Kuhlmann in den Schlußsätzen die dialektische Theologie in ihrer Gesamtheit an: „Auf die Dauer läßt sich", so schreibt er, „die *Krisis der Theologie* nicht durch eine noch so kluge Theologie der Krisis verdecken. Es geht nicht nur um die wissenschaftliche Existenz der Theologie, sondern um die Wirklichkeit der kirchlichen Verkündigung.

Die Philosophie fragt: wer ist der Gott, von dem der Christ redet? Die berufenen Vertreter der protestantischen Theologie haben die Antwort zu geben."[21]

Die kritische Frage, die für die Theologie des Wortes Gottes immer wieder neu entstehen muß, wenn sie von der einfachen Voraussetzung ausgeht, daß Gott ist, lautet: „Wer ist der Gott, von dem der Christ redet?" Kuhlmann hat recht, die Gottesfrage ist zur Krise der Theologie geworden.

„Theologie und Metaphysik" überschrieb E. Fuchs den kurzen, aber inhaltsreichen Artikel, mit dem er sich 1933 an der Diskussion beteiligte. Der Aufsatz trägt den treffenden Untertitel „Zu der theologischen Bedeutung der Philosophie Heideggers und Grisebachs". Neben der Tatsache, daß Fuchs die Diskussion genau an ihrer richtigen Stelle ortet, kommt dem Artikel besonders historischer Wert zu. Wer

[20] AaO, S. 36.
[21] AaO, S. 145f.

wäre nicht an sehr bedeutsame spätere Aussagen von Fuchs erinnert, wenn er darin, von dem Dreißigjährigen geschrieben, Sätze findet wie: „*Was ein Mensch ist, entscheidet sich daran, was er tut.* Angewandt auf die in den Evangelien mitgeteilte Christologie besagt dieser Satz: weil Jesus tut, was der Christus tut, ist er der Christus.“[22] Oder zu einem anderen Thema, das bei Fuchs später sehr wichtig wird: „In der Tat hat die Theologie nicht vergessen, daß sie der Kirche allererst eine Lehre vom Wort Gottes schuldig ist! Dabei ist aber zu betonen, daß das Wort auch für die Philosophie Heideggers eine entscheidende Funktion hat.“[23]

1935 erschien W. Links Aufsatz, der die Diskussion vor dem entscheidenden Wendepunkt 1941 abschließt. Er kam in einer Zeit heraus, als die Fronten sich durch die politischen Verhältnisse verändert hatten. Auf der einen Seite war man enger zusammengerückt und empfand die theologischen Unterschiede nicht mehr so scharf, auf der anderen Seite klafften breite Gräben der Trennung. Link schreibt in seinem Ergebnis: „Es ist gefährlich, in einer Zeit, in der *theologia naturalis* von allen Seiten droht, das Evangelium durch etwas anderes als es selber stützen zu wollen, eine *infusio*-Lehre in irgendwelchem Sinn in die Theologie hereinzubringen. Eine solche haben wir aber sowohl in Brunners Fragen nach im Menschen noch vorhandenen Anknüpfungsmöglichkeiten als auch in dem Zutrauen Gogartens, die Botschaft des Evangeliums als besondere theologische Anthropologie auftreten lassen zu können.“[24]

Dieser umfangreiche Aufsatz Links ist eine theologische Kostbarkeit. Er erhält seine besondere Note dadurch, daß Link das „Vorverständnis“ bei Bultmann gegen den Anknüpfungspunkt Brunners und gegen die theologische Anthropologie Gogartens positiv abhebt und daß der Verfasser des Buches „Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie“ die Heideggerrezeption durch Bultmann als eine legitime Sache versteht, die von der theologia crucis und der lutherischen Rechtfertigungslehre her begriffen werden muß. Der Gebrauch der Existenzanalysen Heideggers für die Theologie ist nicht die übliche „Werkerei“, sondern in ihr kommt das demütige Bekenntnis zur Menschlichkeit des gläubigen und ungläubigen Menschen und die Solidarität mit denen draußen zum Ausdruck. Formalismus und Neutralität der Strukturen, die vorbehaltlos anerkannt werden, sind nicht

[22] S. S. 140.
[23] S. S. 145.
[24] S. S. 192f.

etwas, was der Mensch vorweisen kann, sondern Zeichen seiner Nichtigkeit. Link versucht, Bultmann ganz von Barth her verstehen zu lehren, und an manchen Stellen meint man, den Barth von IV,3 reden zu hören. Der Verfasser dieses Vorworts kennt keinen besseren und unverdächtigeren Interpreten des Bultmannschen Anliegens als Link. Vielleicht vermag die Bekanntmachung dieses vergessenen Artikels auch heute noch innerhalb der Vielfalt der Bultmann- und Heideggerinterpretationen zur Klärung der Standpunkte beizutragen. Wer diesen Artikel liest, wird auch verstehen, warum Bultmann alle Schritte, die durch den späteren Heidegger und dessen Seinsdenken veranlaßt wurden, nicht mitgehen konnte, sondern bei dem Heidegger der Daseinsanalysen von „Sein und Zeit" stehen bleiben mußte, und er wird verstehen, wie ernst Bultmanns Anliegen ist.

Die frühe Diskussion enthält schon alle Probleme, die der Theologie durch die Übernahme von „Sein und Zeit" gestellt wurden. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie die Fragen allein von der existentialen Interpretation her bedenkt. G. Bornkamm hat darauf hingewiesen, daß die „Anfänge der Diskussion" (Bornkamm versteht darunter die ersten Beiträge nach 1941) sich vor allem um das Mythosproblem und weniger um das hermeneutische Problem drehten[25]. Wer den eigentlichen Anfang der Diskussion von 1929 kennt, muß dies bestätigen und zugleich bedauern, wie harmlos man nach 1941 mit dem Verhältnis Bultmanns zu Heidegger – sei es positiv oder negativ – umgegangen ist. Wenn die Diskussion von 1929-35 keine durchschlagende Wirkung hatte, mag das zum Teil seinen Grund in den politischen Verhältnissen gehabt haben, zum größeren Teil aber doch wohl darin, daß Bultmann erst durch das Programm der Entmythologisierung, durch das eine mögliche Konsequenz der existentialen Interpretation sichtbar wurde, eine breitere Wirkung erzielt hat. Jenes „Erledigt" aus dem Aufsatz „Neues Testament und Mythologie" hat die Gemüter erregt und die gewaltige Diskussion der fünfziger Jahre hervorgerufen. Wie so oft hat auch hier die Negation größeren Erfolg gefunden als die Position, ist leidenschaftlich umstritten, anerkannt und bekämpft worden, hat Anhänger und Widersacher gefunden. Aber wie sonst in der Theologie gehören Negation und Analogie auch im Werk Bultmanns zusammen. Auf alle Fälle macht – das mag abschließend herausgestellt werden – die Veröffentlichung des „Anfangs der Diskussion" deutlich, daß die existentiale Interpretation zeitlich vor der Entmythologisierung liegt.

[25] AaO, S. 59f.

Bultmann hat zuerst zu seiner theologischen Exegese gefunden und ist von ihr aus zur Entmythologisierung geführt worden[26].

II

Während die frühe Diskussion von 1929–1935 als eine verhältnismäßig geschlossene Einheit angesprochen werden kann, in der es um die Brauchbarkeit der Daseinsanalysen von „Sein und Zeit" für die Theologie als formale und neutrale Strukturen geht, wird die spätere Diskussion vielfältiger und vielschichtiger, der Dialog erweitert sich und wird komplizierter. Zwei Wendungen rufen dies hervor:

1. Auf Seiten der Theologie tritt, wie wir schon gezeigt haben, das Problem der Entmythologisierung ab 1941 als neues Thema hinzu. Was Kuhlmann angedeutet hat, trifft ein.

2. Auf Seiten der Philosophie erbringt die Kehre M. Heideggers vom Dasein zum Sein ganz neue Aspekte für die Theologie. 1947 veröffentlichte Heidegger seinen Brief „Über den Humanismus", mit dem er sich aus dem subjektivistischen und anthropologischen Mißverständ-

[26] Wir weisen noch auf eine Reihe von Beiträgen hin, die die frühe Diskussion ebenfalls berühren: H. Knittermeyer, Philosophie und Theologie, in: ZZ 1928, S 303ff; H. Diem, Methode der Kierkegaardforschung, in ZZ 1928, S. 140ff; H. Schlier, die Erlösung des Menschen in urchristlicher und gnostischer Verkündigung, in: ThBl 1928, S. 189ff. W. Koepp, Merimna und Agape, in: Reinhold-Seeberg-Festschrift, 1929, S. 99ff; G. Knittermeyer, Philosophie als Ontologie, in CW 44, 1930, S. 669ff und 720ff; W. Ernst, Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverständnisses in Philosophie und Theologie (M. Heidegger und die dialektische Theologie), in: ZSystTh 1931/32, S. 25ff; F. Traub, Existentielles Denken, in: ZThK 1931, S. 261ff; H. Diem, Zur Psychologie der Kierkegaard-Renaissance, in: ZZ 1932, S. 216ff. In diesem Aufsatz pariert Diem in sehr vorsichtiger Weise die Angriffe Kuhlmanns. In einer Anmerkung heißt es: „Heidegger selbst weiß wohl, daß Kierkegaard zu einer ontologischen Existentialanalyse durchaus nicht beitragen wollte (vgl. „Sein und Zeit", S. 235 Anm.), aber manche von Heideggers Lesern wissen nicht, daß Kierkegaard philosophisch seine Hauptaufgabe darin sah, die Logik vor allen ontologischen Versuchungen zu bewahren, um ein System des Daseins unmöglich zu machen, und daß er mit seinen psychologischen Beobachtungen für Heidegger nur als ontisches Material zur Konstruktion bzw. Ent = deckung ontologischer Strukturen dient, die dann aber ganz auf Rechnung Heideggers gehen. Dazu ist zwar Kierkegaards Werk wegen seiner humanen Weite ohne Zweifel besser geeignet als viele andere, was aber beileibe nicht etwa dahin umgekehrt werden darf, daß Heidegger das Anliegen Kierkegaards besser wahre als andere Philosophen. In den gegenwärtigen Streit um die theologische Brauchbarkeit dieser Philosophie soll mit dieser Feststellung nicht eingegriffen werden" (S. 224).

nis von „Sein und Zeit" löste und sich gegen Sartre absetzte. Die Kehre Heideggers hat bekanntlich ganz verschiedene Reaktionen hervorgerufen. Sie reichen von Löwiths Meinung der Verkehrung des ursprünglichen Heideggerschen Ansatzes über W. Schulz' folgerichtige Einordnung der Kehre, die aber „Sein und Zeit" im anthropologischen Bereich beläßt, bis zur Aussage, daß schon „Sein und Zeit" aus der Dimension des Seins begriffen werden muß[27]. Diese verschiedenen Stellungnahmen zur Kehre Heideggers ergeben jeweils eine andere Betrachtung des Verhältnisses von Theologie und Heideggerscher Ontologie.
Die von den Amerikanern Robinson und Cobb herausgegebenen Werke[28] geben einen weitgehenden Überblick über die Diskussion, die durch die Kehre Heideggers in Deutschland entstanden ist, und verweisen auf die Verfasser der wichtigsten Bücher und Artikel, die an der Diskussion teilgenommen und sie vorangetrieben haben.
Sie stellen sich in Band I „Der spätere Heidegger und die Theologie" Otts Versuch, über die analogia proportionalitatis des A verhält sich zu B wie C zu D ein Verhältnis zwischen dem philosophischen Denken zum Sein und dem glaubenden Denken zu Gott herzustellen. Sie veröffentlichen dort den Aufsatz von Ott „Was ist systematische Theologie?" und diskutieren mit anderen Otts Thesen. In gleich dankenswerter Weise sind die Verfasser in Band II „Die neue Hermeneutik" den durch den späteren Heidegger hervorgerufenen Hinwendungen zur Sprache und zu hermeneutischen Untersuchungen nachgegangen. Sie veröffentlichen Gerhard Ebelings Aufsatz „Wort Gottes und Hermeneutik" und Ernst Fuchs' Aufsatz „Das Neue Testament und das hermeneutische Problem" und diskutieren auch diese beiden Aufsätze zusammen mit anderen.

Wenn wir hier eine Reihe von Beiträgen wieder herausgeben, die

[27] Vgl. zur Kehre Heideggers: K. Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, 1953, S. 20ff; W. Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: PhR I, 1953/54, S. 65ff und 211ff; M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 1949, 2. Aufl. 1958, S. 13 und 38ff. H. Ott, Denken und Sein, 1959, S. 71ff; G. Noller, Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung, 1962, S. 25ff. Inzwischen ist 1965 noch einmal ein Heideggerbuch mit dem gleichen Titel erschienen: J. B. Lotz SJ, Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht. Herder 1965. O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, 1963, S. 163ff; D. Sinn, Heideggers Spätphilosophie, in: PhR 14, Heft 2/3, 1967, S. 81ff, vor allem S. 108ff.

[28] S. S. 7. Einen besonders wertvollen Überblick über die Literatur zu beiden Themen geben die Einleitungen von J. M. Robinson zu den beiden Bänden.

sich ab 1950 mit dem Thema „Heidegger und die Theologie" beschäftigen, so kann kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden. Wir haben von vornherein die von den Amerikanern genannten Themenkreise weggelassen, dagegen einige typische Aufsätze aufgenommen, die gerade die Seite der Heideggerdiskussion in den Vordergrund stellen, welche bei ihnen vernachlässigt wird oder uns zu summarisch besprochen scheint.

Wenn man nicht wie Ott die Parallelen und Analogien zwischen dem Seinsdenken der Philosophie und dem Gottesdenken der Theologie feststellen will oder wenn man nicht wie die Theologen des Sprachereignisses wichtige hermeneutische Gedanken Heideggers zum Wesen der Sprache übernehmen will, ohne die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Sprache und Gott und Sprache bis zum letzten zu durchdenken, dann verbleiben zwei Möglichkeiten des Verhältnisses der Theologie zu Heidegger[29].

Erstens kann man, wie Bultmann das konsequent durchgeführt hat, bei dem frühen Heidegger stehenbleiben. „Sein und Zeit" gibt die formalen Strukturen her auch für das Dasein des Christen und zeigt die ontologischen Möglichkeiten des Daseins auf. Das Christusgeschehen

[29] Sowohl Ott als auch Ebeling und Fuchs müssen vor den letzten Aussagen Heideggers haltmachen; denn bei Heidegger ist Gott Schickung des Seins, so daß die Analogisierung zwischen Sein und Gott zu einem Widerspruch führt und dem Seinsdenken Heideggers nicht mehr entspricht, (vgl. J. M. Robinson, Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger, in: Der spätere Heidegger und die Theologie, 1964, S. 52f). Genauso gründet die Sprache nach Heidegger weder in Gott z. B. als Wort Gottes noch in der menschlichen Sprachlichkeit, sondern im Sein. Man kann also nicht sagen: „Das Sein entspringt der Sprache, wenn uns die Sprache in den unser Leben bestimmenden Raum unserer Existenz einweist. Ist das der Sinn des Wortes Gottes? Dann wäre die Hermeneutik in der Theologie allerdings nichts anderes als ‚Lehre vom Worte Gottes' (G. Ebeling), Sprachlehre des Glaubens, und umgekehrt, die theologische Lehre vom Worte Gottes wäre die Frage nach dem Sein im Horizont der biblischen Sprache. Der Inhalt menschlicher Geschichtlichkeit hieße also nicht Fraglichkeit, sondern Sprachlichkeit" (E. Fuchs, Was ist existentiale Interpretation?, in: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie, Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1959, S. 115). Ich habe darauf schon früher hingewiesen: „Es steht jedoch fest, daß die Relationen im Sinne Heideggers verkehrt werden, wenn Gott das Wort spricht, das ins Sein ruft, oder wenn Gott sich uns im Sein als Wort eröffnet. Bei Heidegger ist das Wort nicht zuerst im seienden Gott, sondern im Sein begründet, und das Sein schickt Gott zu. Wenn dieses Seinsdenken Heideggers einmal begriffen ist, dann muß jeder Versuch scheitern, es für die Theologie als philosophisches Fundament zu benützen. Wer es aber benützt, muß es verkehren. Entweder er macht es zum menschlichen Sein, oder das Sein wird gewollt oder ungewollt mit Gott gleichgesetzt" (Sein und Existenz, 1962, S. 110).

dagegen eröffnet die ontische Möglichkeit für den Glaubenden. Mag Bultmann die Analysen von „Sein und Zeit" richtig oder mißverstanden haben oder überhaupt einen eigenen Weg gegangen sein, seine Haltung ist konsequent.

1949 hat H. H. Schrey in der Festschrift „Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften" einen Aufsatz unter dem Titel veröffentlicht: „Die Bedeutung der Philosophie Martin Heideggers für die Theologie". Dieser Aufsatz ist noch ganz im traditionellen Sinn geschrieben und rechtfertigt die Übernahme der Daseinsanalyse von „Sein und Zeit" durch die Neutralität und Formalität der Strukturen. Das Sein kommt nicht in den Blick, obwohl der Brief „Über den Humanismus" schon vorlag, die Strukturen des Daseins sind das Thema der Ontologie Heideggers. Übrigens verweist Schrey auf Kuhlmann und Heim und setzt dadurch die Diskussion fort. Das Verdienst Schreys ist es, daß er den Unterschied in der Beurteilung des Mythos bei Heidegger und Bultmann sieht. Aber sonst kann er sagen: „Es ist Bultmann gewesen, der den Ruf zur Frage nach der Existenz in der Theologie am ernstesten genommen hat. Er identifiziert sich völlig mit Heideggers Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie und führt einen Kampf gegen die Auffassung der Theologie als weltanschauliches System oder Mythologie."[30]

Daß man Heideggers neue Fragestellung erkennen und trotzdem Bultmanns Heideggerrezeption anerkennen kann, zeigt am deutlichsten U. Luck in seinem Aufsatz „Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein und die existential-analytische Begrifflichkeit in der evangelischen Theologie", den wir hier deshalb wieder veröffentlichen. Auch Luck knüpft 1956 noch einmal an die frühe Diskussion an.

Die andere Möglichkeit neben der Haltung Bultmanns, dem Versuch Otts und dem Weg der Hermeneutik ist die Auseinandersetzung zwischen dem Seinsdenken Heideggers und dem Gottesdenken der Theologie, die es wagt, beide gegeneinander abzusetzen. Sicher könnte man das Seinsdenken des späteren Heidegger ähnlich neutralisieren und formalisieren wie das in der früheren Diskussion mit den Daseinsstrukturen von „Sein und Zeit" geschehen ist. Die Diskussion käme auch dann an kein Ende. Immerhin scheint es uns doch bezeichnend zu sein, daß dies nicht ernsthaft versucht wurde, auch wenn H. Ott schreiben kann: „Von hier aus mußte selbstverständlich mein Unternehmen abgelehnt werden, in welchem ich versuche, Heideggers

[30] AaO, S. 18.

Denken über das Denken und die Sprache zunächst einmal in völliger Neutralität gegenüber dem Glauben zu sehen und nach für die Theologie fruchtbaren Entsprechungen Ausschau zu halten."[31] Analogie und Proportionalität scheinen uns doch etwas anderes zu sein als die am „Anfang" diskutierte Formalität und Neutralität der Daseinsstrukturen.

Weil uns in der gegenwärtigen Diskussion zu kurz zu kommen scheint, daß es eine Auseinandersetzung mit Heidegger gibt, die sich auf Grund der Kehre auf ihr eigenes theologisches Anliegen besinnt, veröffentlichen wir noch eine Reihe von Beiträgen, die gerade diese Richtung der Diskussion vertreten und damit auf offene Fragen der frühen Diskussion Antwort geben. Dadurch werden positive Einflüsse Heideggers vor allem auf die Hermeneutik nicht geleugnet, aber es wird klar auf die Grenze zwischen der Theologie des Wortes Gottes und der Philosophie des Seins hingewiesen.

Im Paragraph 50 der KD III/3 über „Gott und das Nichtige" hat K. Barth die Antrittsvorlesung Heideggers in Freiburg „Was ist Metaphysik?" aus dem Jahre 1929 (es ist das Jahr, in dem Kuhlmann seinen ersten Artikel veröffentlichte) nicht nur in ausgezeichneter Weise im Verhältnis zu Sartre besprochen, sondern hat auch in aller Eindeutigkeit die Bedeutung dieses Nichts als des transcendens schlechthin und damit eines „Gottesersatzes" angesprochen, also in negativem Sinne die Analogie und Proportionalität anvisiert. Dies geschah zu einer Zeit, als die meisten von uns erst zu buchstabieren und zu begreifen versuchten, was existentiell und existential, ontisch und ontologisch heißt und wo die Unterschiede liegen. Ein Mythologumenon und nichts weiter ist dies Nichts nach Barth, nicht Analogie zu Gott, sondern Konkurrenz. Hier wird Heidegger der Anspruch bestritten, am Ende der Philosophie zu stehen oder gar die philosophia aeterna gedacht zu haben. Barth ordnet auch Heidegger in die Philosophiegeschichte ein und beschreibt die Kehre richtig, wenn er nach Kenntnis des Briefes „Über den Humanismus" sagt: „Man könnte tatsächlich schon in jener Schrift für den sie beherrschenden Begriff des *Nichts* auf der ganzen Linie den Begriff des *Seins* einsetzen, ohne daß an dem Sein und Gehalt ihrer Darlegung auch nur das Geringste geändert würde."[32] Die Offenba-

[31] H. Ott, Antwort auf die amerikanischen Beiträge, in: Der spätere Heidegger und die Theologie, 1964, S. 233f. Ott bezieht sich auf G. Ebelings „Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers", in ZThK 1961, Beiheft 2, S. 119ff. [32] S. S. 223.

rung Gottes und die Entbergung des Seins stehen zueinander in Konkurrenz. Inhalte werden wesentlich, die formalen Strukturen treten zurück. Daß es trotzdem manche Denkverwandtschaften zwischen dem Gottesdenken Barths und dem Seinsdenken Heideggers gibt, soll Ott nicht bestritten werden. Aber es geht um das Setzen der Gewichte.

Die drei letzten Artikel, die wir wieder veröffentlichen, bleiben auf der Linie der von Barth gestellten Problematik. Allerdings kommt in ihnen zum Ausdruck, daß die Heideggerforschung und die Heideggerkritik differenzierter geworden sind, daß man genauer hinhört, was bei Heidegger gemeint ist und exakter zwischen seiner Philosophie und der Theologie vergleicht.

So grenzt H. Franz nach einer eingehenden Analyse den Gottesbegriff der biblischen Offenbarung scharf gegen den Seinsbegriff der Entbergung ab. *„Der Vater Jesu Christi ist so wenig der göttliche Gott, zu dem das Denken unterwegs ist, wie er die causa sui der Metaphysik ist“*, heißt es bei ihm[33]. In meinem eigenen Artikel „Ontologische und theologische Versuche zur Überwindung des anthropologischen Denkens“ wird dem „Gott *ist*“ das „*Gott* ist“ gegenübergestellt. In dem Aufsatz ist das Ergebnis meines Buches „Sein und Existenz“ zusammengefaßt, das 1962 veröffentlicht wurde, aber schon 1960 als Dissertation vorlag. Der Artikel erschien 1961. In aller Konsequenz wird nicht nur „Sein und Zeit“ vom Seinsdenken her verstanden, sondern der Nachweis zu führen versucht, daß so entscheidende Begriffe wie Welt, Geschichtlichkeit, Sorge, Zeitlichkeit u. a. schon in „Sein und Zeit“ eine andere Bedeutung haben und daß vor allem die Überwindung des Subjekt-Objektschemas in anderer Weise dargestellt wird, als dies in der existentialen Theologie der Fall ist. Es handelt sich also nicht nur um die Erkenntnis des anthropologischen Mißverständnisses von „Sein und Zeit“, sondern innerhalb der Übernahme von „Sein und Zeit“ werden große Unterschiede zwischen den Begriffen nachgewiesen. Das ist eine These, die eines Tages noch diskutiert werden wird, wenn die Bedeutung von „Sein und Zeit“ als Grundlage einer neuen ontologischen Erkenntnistheorie wieder erkannt wird, nachdem sie das Denken des späteren Heidegger überdauert haben wird.

Zum Schluß kommt noch einmal der Philosoph zu Wort, Hans Jonas, „Philosoph und nicht Theologe“, „Jude und nicht Christ“, der Bultmann seinen „Lehrer und Freund“ nennt; der Verfasser zweier

[33] S. S. 279. Vgl. auch H. Franz, Kerygma und Kunst, 1959; ders., Das Wesen des Textes, in ZThK 1962, S. 182ff.

vielzitierter Bücher[34] versucht die Relationen, die Ott in gewisser Weise auf den Kopf gestellt hat, wieder auf die Beine zu bringen, indem er, „das Weltkind", der Theologie ihren richtigen Ort gegenüber Heideggers Philosophie und Seinsdenken zuweist und die gegenseitigen Abhängigkeiten aufzeigt. Man wird diese Stimme besonders hören müssen, da sie von außen her in aller Ehrlichkeit und Offenheit nicht nur die Grenzlinie zwischen Theologie und Philosophie markiert, sondern auch die Möglichkeiten und Grenzen der existentialen Interpretation nachweist. Der Überschrift dieses Beitrags verdankt der gesamte Band seinen Titel.

Wenn dieser zweite Teil sich besonders hart an die Sachen und Inhalte hält, dann wird dadurch der erste Teil dieses Bandes sinnvoll ergänzt; denn die Frage der frühen Diskussion war, ob und wie die Daseinsanalysen von „Sein und Zeit" als formale und neutrale Strukturen übernommen und erhalten werden können. Heideggers Weg vom Dasein zum Sein und zurück vom Sein zum Dasein gibt nach der Ansicht der Verfasser dieser Aufsätze, die wir im zweiten Teil veröffentlichen, eine eindeutige Antwort. Aber die Frage bleibt strittig, das Gespräch ist nicht zu Ende, es wird nur auf einen möglichen Ausgang hingewiesen. Noch ist nicht gewiß, wie das Gespräch endet und ob die theologische Heideggerinterpretation nicht gar eine neue Wendung erfährt. Niemand aber wird den Namen Martin Heideggers aus der Theologiegeschichte der letzten vierzig Jahre zu streichen vermögen. Sein immenser Einfluß auf die Theologie liegt vor Augen. Er ist so vielfältig und so vielschichtig, daß das Werk, das ihn insgesamt darstellt, erst noch geschrieben werden muß. Die Wiederveröffentlichung der Aufsätze in diesem Band der „Theologischen Bücherei" will dazu beitragen, das Gesamtbild des Themas „Die Theologie und Martin Heidegger" abzurunden und noch vorhandene Lücken zu schließen.

Den Autoren sowie besonders Frau Margit Brunner-Lauterburg, Frau Hedwig Heim, Frau Lydia Kuhlmann und Fräulein Lydia Link sei herzlich gedankt für die Bereitschaft, diese Aufsätze für den Neuabdruck zur Verfügung zu stellen. Dank gebührt auch dem Chr. Kaiser Verlag für die Aufnahme dieses Bandes in die „Theologische Bücherei" und für die freundliche Unterstützung bei seiner Planung und Ausführung.

Reutlingen, Juni 1967 G. Noller

[34] H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, 1930; ders., Gnosis und spätantiker Geist I³, 1964, II, 1954.

TEIL I

Gerhardt Kuhlmann

ZUM THEOLOGISCHEN PROBLEM DER EXISTENZ

Fragen an Rudolf Bultmann

1929

Einleitung: Der Ansatz Barths. 1. Das Ethos des geschichtlichen Daseins bei Heidegger. 2. Die ontologische Gegenständlichkeit der Theologie bei Bultmann. 3. Offenbarung und „natürliches" Dasein. 4. Philosophie und Theologie.

Das Problem aller Theologie ist mit ihrem Begriffe selbst gegeben, nämlich die Frage nach dem Sinn der Zugehörigkeit von Theos und Logos. Wie kann etwas spezifisch Menschliches – Logos – bezogen sein auf etwas gerade nicht Menschliches – Theos? Die idealistische Theologie sieht hier keine Problematik ihrer selbst. Sie versteht den Logos ausdrücklich vom Theos her. Der Theos ist ihr das so oder so bestimmte, jedenfalls grundsätzliche meta des Logos. Diese Synthesis hat zur Voraussetzung die prinzipielle Leugnung einer qualitativen Differenz zwischen Mensch und Gott; der Mensch ist letztlich selbst Gott, und sei es, daß der deus absconditus im homo absconditus gefunden wird (Bruhn). Gott ist die Projektion ins Unendliche des Menschen, die Monumentalisierung des Ich.

Gegenüber dieser Auffassung der Theologie von sich selbst steht die orthodoxe Deutung des Sachverhaltes. Seit Kant ist sie ein für allemal unmöglich geworden. Es ist nicht denkbar, daß der *logos theou* als Übermittlung streng transzendenter Tatbestände überhaupt in seiner Eigenschaft als Logos verstanden werden könnte, ohne in den menschlichen Logos wesenhaft einzugehen.

Sind diese beiden Tatsachen, die Selbsttäuschung der idealistischen Theologie und die logische Unmöglichkeit jeder Orthodoxie, einmal eingesehen, so meldet sich mit ganzer Dringlichkeit die Frage nach dem Sinn von Theologie überhaupt. Mit Recht fragt Bultmann: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?"

Das Problem steckt im Begriffe des Logos. Wie kann der Logos *zugleich* Mensch und Gott meinen, ohne entweder zum logos anthropou

zu werden oder als wesenhafter logos theou seine Bezugsmöglichkeit auf den menschlichen Logos aufzugeben? Die methodische Interpretation dieses paradoxen „Zugleich" ist die aus der kritischen Einsicht resultierende Aufgabe. Die „dialektische Theologie" ist ein Versuch solcher Interpretation. Er soll hier auf seine methodologische Grundlage untersucht werden, und zwar mit besonderer Bezugnahme auf den zentralen Begriff der Existenz.

Bultmann hat mit Recht den Begriff der Existenz zum methodischen Ausgangspunkt seiner Theologie gemacht. Der Begriff der Theologie fordert das. Wenn nämlich Gott, ganz allgemein, wirklich, ja vielleicht gerade „die" Wirklichkeit ist, hat er auch Existenz, insofern Existenz der spezifische Modus von Wirklichkeit ist: er existiert „in" Wirklichkeit. Andererseits ist aber doch auch der Mensch Wirklichkeit, hat Existenz. Wie verhält sich nun die Existenz Gottes zu der des Menschen? Sind beide identisch? Wenn nicht, wie können sie dann durch *einen* Begriff gemeint werden? Das Problem des Logos taucht hier wieder auf, es hat sich nur verschoben. Aber diese Verschiebung ist vielleicht zur Klärung der Problemlage nötig; vielleicht läßt sich durch eine Erörterung des Existenzproblems überhaupt eine Methodologie der Theologie gewinnen.

Jedenfalls hat Bultmann darin recht, daß der Ausgangspunkt die Klärung des Begriffes der menschlichen Existenz sein muß; erst von hier aus läßt sich die Frage nach der Existenz Gottes stellen.

Rein äußerlich hebt sich Bultmann durch sein beharrliches Dringen auf Klärung des Existenzbegriffes von *Karl Barth* ab. Dieser bleibt bei einer Interpretation der Paradoxie des theologischen Logos. Er kreist um das Problem der Predigt, ohne in eine Erörterung der Existenz des Menschen vorzustoßen, von wo aus ein Begriff des „redenden" Menschen zu gewinnen und dann erst die existentielle Situation des von *Gott* redenden Menschen, des Predigers und Theologen, zu erfassen wäre. Trotzdem hat auch Barth einen Existenzbegriff, ja, auch bei ihm ist er der heimliche Angelpunkt der Methode; nur wird er nirgends, sehr zum Schaden der methodischen Exaktheit, ausdrücklich zur Diskussion gestellt. Wir erörtern Barths Existenzbegriff, um von ihm aus den Blick für die theologische Arbeit Bultmanns zu bekommen[1].

[1] Gerhard Krüger hat in „ZZ" 5, 1927, S. 116ff, von der Position Bultmanns aus mehrere grundlegende Begriffe der Barthschen Dialektik einer eingehenden Kritik unterzogen. Wir setzen diese Kritik bei unserer Gegenüberstellung Barth-Bultmann voraus. Da sich G. Krüger im wesentlichen auf die Terminologie des Römerbriefes

Zunächst dreht Barth den Sachverhalt um. Er meint, daß nicht von der Existenz des Menschen geredet werden könne, ohne zugleich von der Existenz Gottes zu reden. Es geht um den Sinn dieses „Zugleich". Gott ist die Wirklichkeit schlechthin, das aus sich selbst Existierende. Wie verhält sich dazu die Wirklichkeit des Menschen, seine Weise zu existieren? Radikal wird von Barth der Weg aller Identitätsspekulation verneint, deren theologischer Repräsentant ihm Schleiermacher ist (Dog. § 18). Als reines Bei-sich-selbst-sein, als absolute Evidenz im Gefühl ist die menschliche Existenz schlechthin unwirklich geworden. Existenz hat der Mensch vielmehr nur, insofern er „gegenüber etwas" existiert, und zwar so, daß seine Existenz nicht zu begreifen ist ohne dies „Gegenüber". Die Existenz muß sein auf dieses „Gegenüber" hin, sie muß es gleichsam in sich tragen und es doch als wesentliches Gegenüber außen lassen. Wie ist dies möglich? Dadurch, daß die Existenz sich selbst dialektisch aufhebt. Das Mensch-Sein muß sich als nur dieses erkennen,

bezog, Barth aber offensichtlich die Belehrung Bultmanns via Krüger in seiner Dogmatik aufzunehmen versucht hat, benutzen wir lediglich diese. Barths Versuche zur Angleichung an Bultmann interessieren uns hier jedoch nicht; wir möchten nur die methodische Differenz zwischen Barth und Bultmann, die trotz jener Versuche auch in der Dogmatik bestehen bleibt, aufweisen. – Während der Drucklegung erscheint Gogartens Besprechung von Barths Dogmatik in der ThRNF Heft 1 S. 60ff. Gogarten sieht den entscheidenden Mangel Barths im „Fehlen einer eigentlichen Anthropologie" (66). Gogarten selbst ist aber weit davon entfernt, eine vorurteilslose, metaphysikfreie anthropologische Untersuchung anzubahnen. Wenn er auf die Bedeutung des von ihm formulierten Gegensatzes von „Sich-selber-sagen" und „Sich-sagen-lassen" für die „Erfassung der menschlichen Existenz" hinweist (77), so zeigt das schon, daß er einer methodischen Erörterung durchaus abhold ist und gleich mit der „durch das Wort des Evangeliums aufgedeckten Wirklichkeit des Menschen" beginnen möchte (68). Eine solche Anthropologie ist von vornherein dazu verurteilt, durch das existentielle Verfügbarmachen der Offenbarung katholisierend für eine methodische Klärung des Existenzproblems nichts beizutragen (vgl. Anm. 11). Gogarten geht allerdings mit Barth in der „Intention durchaus einig" (80), d. h. er macht wie dieser die petitio huius principii zum obersten Grundsatz seiner theologischen Arbeit (64). Über diese Einigkeit wollte H. M. Müller in seiner Besprechung „sensationelle Mitteilungen" kaum machen; ebensowenig waren „Legenden" über eine persönliche Uneinigkeit zu befürchten. Nur die *methodischen* Unterschiede – Gogarten läßt das Wort „methodisch" in seinem Zitat aus Müller befremdlicherweise fort – sollten erörtert werden. Weil Gogarten dies nicht beachtete, entstand die peinliche Situation, daß er durch seine Barthkritik seine eigene Zurückweisung der Feststellungen Müllers ins Unrecht setzte. Gogarten behauptet, daß für jeden, der seine und Barths Arbeiten „einigermaßen" kenne, ihre Einigkeit in der Intention „selbstverständlich" sein müsse. H. Diem (ZZ 6, 1928, S. 528) meint, daß Müller mit seinem Nachweis der methodischen Uneinigkeit der dialektischen Theologen „niemandem etwas Neues" gesagt habe. Beides ist für sich richtig; aber Gogarten hat beides miteinander verwechselt.

es muß sich selbst als unwirklich setzen in Hinsicht auf die andere (Gottes-)Wirklichkeit. Und zwar darf dies nicht geschehen auf Grund einer Entdeckung der Gotteswirklichkeit in der eigenen Wirklichkeit, sondern das Gott-Sein bleibt wesenhaft unentdeckt, es wird *geglaubt.* Nur sofern das Sich-selbst-verneinen des Mensch-Seins diesen Charakter der Entscheidung für das „Unsichtbare" hat, „Wagnis" ist, kann das Mensch-Sein wesenhaft selbst das Gott-Sein begreifen, nur als „Nichtoffenbarung" kann Offenbarung sein. Das „Zugleich" hat sein Sein „im" Paradox. Das Gott-Sein bleibt so in seiner Priorität gewahrt. Man kann nicht etwa sagen, das Mensch-Sein schaffe erst jenes in seiner Entscheidung. Vielmehr liegt die Sache logisch umgekehrt: erst das Gott-Sein stellt das Mensch-Sein vor die Entscheidung, in der allein es existiert. Das Mensch-Sein käme überhaupt nicht auf den Gedanken, sich für das unsichtbare Gott-Sein zu entscheiden, wenn dieses nicht vorgegeben wäre. Erst die Offenbarung als Nichtoffenbarung konstituiert die Entscheidung. Die objektive und die subjektive Möglichkeit der Offenbarung sind identisch. Barth bringt dies absichtlich kraß dadurch zum Ausdruck, daß er die Taufe, nicht als mystisches Sakrament, sondern gut reformiert als nüchternes Symbol, als Akt der Aufnahme in das Register der christlichen Gemeinde, als „Kundgebung der Wirklichkeit der Gnade" interpretiert, „auf die hin wir es wagen dürfen, ja wagen müssen, dem Zeugnis unserer Existenz zu trauen" (300).

Weil Barth den Existenzbegriff inhaltlich präzisiert, verfällt er der Abstraktion; denn der Inhalt ist nur logisch konstruiert. Als reines „Wagnis" hängt die Entscheidung in der Luft; sie ist unwirklich, weil sie als Existenz so nicht vorkommt. Wenigstens gibt Barth nicht an – er darf das auch gar nicht –, wo solche Entscheidung vollzogen wird; er wäre sonst von Feuerbach aus widerlegbar. Methodisch kommt dieser Mangel darin zum Ausdruck, daß Barth inkonsequent die Entscheidung, den „Existenzkampf des Glaubens" als „subjektive Möglichkeit der Offenbarung" interpretiert (315), wo doch grundsätzlich gerade die Identität von Subjektivität und Objektivität der Offenbarung in der Konstruktion vorausgesetzt werden sollte. Barth vermag keinen Existenzbegriff anzubieten, der jene Identität explizierte, insofern die mit ihm gemeinte Seinsweise *vor* jeder Spaltungsmöglichkeit in Subjektives und Objektives anzusetzen wäre. Darum entfernt Barth sich nicht grundsätzlich von Schleiermacher. Es ist falsch zu sagen: „Die Schleiermachersche Religion hat keinen Gegenstand." Barth widerlegt sich selbst durch den folgenden Satz: „Ihr Pathos beruht geradezu in ihrer

Gegenstandslosigkeit“ (311). Der Ausdruck „Pathos“ ist methodisch unberechtigt und eine willkürliche metabasis ins Psychologische, die nur den logischen Kurzschluß Barths verdecken soll. Denn die Gegenstandslosigkeit ist gerade die Gegenständlichkeit der Schleiermacherschen Religion. Wirklich, existentiell ist diese Gegenständlichkeit nicht als psychischer Akt, sondern in der Erfahrung ihrer, genau so wirklich wie das Wagnis Barths im Vollzug seiner. Natürlich ist die Gegenständlichkeit der existentiellen Entscheidung, so wie Barth sie versteht, eine extrem andere als bei Schleiermacher. Aber daß Barth diese Entscheidung als „subjektive Möglichkeit der Offenbarung“ bezeichnet, zeigt, daß er über Schleiermacher grundsätzlich nicht hinauskommt. Was er unter Existenz versteht, ist auch nur die Konstruktion eines abstrakten Momentes, der denkbar ist, als Ereignis aber immer erst hergestellt werden muß. Natürlich ist für ihn die „subjektive Möglichkeit“ nur die eine Seite der Offenbarung. Aber hier klafft der Riß. Die ganze dogmatische Systematik droht auseinanderzufallen in Bewußtseinstheologie und konstruktive Orthodoxie, weil keine Existenz ermittelt wird, die eine einwandfreie Interpretation jenes „zugleich“ ermöglichte, die dessen „paradoxe Einheit“ nicht nur als Konstruktion enthielte, sondern diese selbst wäre. Die Identität von credere und intelligere ist bei Barth ein logisches Postulat ohne existentiale Fundierung[2].

[2] Vgl. hierzu im einzelnen Hans Michael Müller, Credo ut intelligam. Kritische Bemerkungen zu Karl Barths Dogmatik, in: ThBl 1928, Nr 7. – Soeben hat H. Diem einen Versuch zur Verteidigung Barths gegen H. M. Müllers prinzipielle Zusammenstellung mit Schleiermacher unternommen: Credo ut intelligam. Ein Wort zu Hans Michael Müllers Kritik an Karl Barths Dogmatik, ZZ 6, 1928, S. 517ff. Er hält Müller entgegen, daß Barth nicht kontinuierlich und nicht systematisch, d. h. nicht in einem Identitätssystem von Gott rede. Müller habe den „Kritischen Vorbehalt“ Barths in seiner Bedeutung verkannt, darum sei sein Vorwurf nur ein Mißverständnis. Diem scheint das systematische Prinzip Barths noch gar nicht erfaßt zu haben. Barths systematische Methode oder methodische Systematik ist ja gerade dieser Vorbehalt, dem Müllers Krtik galt. Der „Kritische Vorbehalt“ ist der systematische Ausdruck eines bestimmten Gottesbegriffes, und zwar so, daß der Vorbehalt nicht nur, wie Müller meint, eine „Konsequenz der Methode“, sondern diese selbst ist. Nun kann der Vorbehalt sich doch nicht selbst unter Vorbehalt, d. h. außer Kurs setzen! Also ist der Vorbehalt der Diskontinuität nur eine anders gefaßte systematische Kontinuität. *Müller ist kein „dialektischer Fehler“ unterlaufen, aber Diem ein logischer.* Zweitens verteidigt Diem K. Barth gegen den Vorwurf Müllers, sein System sei katholisch. Barth habe kein absolutes, „durch die Identifizierung mit der Offenbarung gewonnenes System“, sondern nur eine Methode, „mit der er alle menschlichen Systeme relativiere, um sie als Relatives gelten zu lassen“ (526). Diem verrät hier eine

Soll der Existenzbegriff kein Abstraktum sein, was er bei Barth offensichtlich noch ist, so müßte Existenz erfaßt werden nicht von einem konstruktiven Grenzbegriff aus, sondern in ihrer Alltäglichkeit in ihrem immer-so-Sein. Theologisch wäre ein solcher Existenzbegriff relevant, wenn mit ihm die alltägliche Existenz als ständige Entscheidung, als dauerndes Wagnis, als Ungesichertheit schlechthin interpretiert werden könnte. Hier setzt *Bultmann* ein. Von der Intentionalität der Existenz her – Existenz ist immer „Heraustreten aus etwas", Sein „ist" immer „in bezug auf etwas" – gewinnt er die Einsicht in den Entscheidungscharakter derselben: Existenz ist ständige Entscheidung darüber, „worin" ich existiere oder „woraufhin" ich bin; genauer: Existenz ist das Immer-schon-gefallen-sein dieser Entscheidung. Die Fragestellung Barths ist hier festgehalten. Wie kann ein Sein auf ein anderes Sein sich beziehen? Barth antwortet mit der Konstruktion des abstrakten Grenzfalles, des „Wagnisses" am Rande der Existenz, des „Augenblicks der Leidenschaft" (Kierkegaard). Bultmann sieht die Intentionalität des Seins, sein Immer-schon-sein-in-bezug-auf-etwas. Weil Sein nie es selbst ist, sondern immer schon ist „in Hinsicht

merkwürdige Auffassung des „Katholischen". Das katholische theologische System ist gerade nicht absolut, sondern dialektisch; es ist nur ein Mittel, um alle profane Wahrheit zweideutig zu machen, alle Systeme zu relativieren (vgl. E. Przywara, ThBl, 1928, Sp. 226f). Das authentische thomistische System wird gerade nicht durch Identifizierung mit der Offenbarung gewonnen, sondern nur in Analogie zu dieser gesetzt. Die analogia entis ist der kritische Vorbehalt der genuin katholischen Dialektik, mit der Barth der Intention nach durchaus übereinstimmt. Allerdings ist der Katholizismus auch absolut; aber nicht in seiner Theologie – das zeigt seine Lehre von der möglichen Fortbildung des Dogmas –, sondern in der Kirche, d. h. da, wo er die Offenbarung als Auftrag für „Bekenntnis und Kanzel" (Diem, 528) zu besitzen meint. Von dieser praktisch-katholischen Absolutheit scheint nun die von Diem gegenüber Müller vorgeschlagene „Intoleranz" nicht weit entfernt zu sein. In seiner Methode ist Barth jedenfalls schon katholisch. Sollte er das von Diem ausgefertigte Verdikt unterschreiben, so wäre er auch praktisch-katholisch und Przywara durchaus im Recht, ihn als theologischen „Zigeuner" an seine letzte „Heimat" zu erinnern (vgl. Schweizerische Rundschau 1928, H. 12). Allerdings würde sich das „existentielle Pathos" der Barthschen Intoleranz wohl bedeutend „fataler" ausnehmen als das katholische „Sich-obenan-setzen", das doch nur in dem flectamus genua der Messe aktuell und damit existentiell wird, was K. Barth gegenüber Pzywara nicht bedenkt (vgl. ZZ 6, 1928, S. 279). Daß „Müller jede Theologie als katholisch ablehnt, die irgendwie mit der Wirklichkeit von Offenbarung und Glaube als Voraussetzung rechnet" (523), ist eine Erfindung Diems. Es geht doch Müller gerade um das „Wie" dieser Voraussetzung. Sein Hinweis auf eine metaphysikfreie Interpretation dieser Voraussetzung: tentabor ut credam ist für Diem nur eine „geistreiche Bemerkung", die er durch eine nicht einmal geistvolle Auffassung der tentatio diskreditieren möchte.

auf ...", darum ist das Sein jeweils „Entscheidung für ..." Es hängt alles an dem Begriffe der Intentionalität. Bultmann hat ihn aus einer bestimmten Philosophie übernommen, von dem Phänomenologen *Martin Heidegger.* Wenn diese methodische Grundlage der Theologie Bultmanns nicht beachtet wird, ist eine Diskussion mit ihm aussichtslos[3]. Der Schwerpunkt der Diskussion muß zunächst auf die philosophischen Grundlagen verschoben werden. Wir erörtern diese in methodischer Absicht auf die Frage: Wenn Existenz jeweils Entscheidung ist, „wofür" fällt die Entscheidung, wofür „kann" sie fallen? Wenn Sein immer ist „in bezug auf etwas", was ist dieses „Etwas", was „kann" es sein? Wir fragen nach der Bezugsmöglichkeit des als Entscheidung interpretierten Seins. Von der Beantwortung dieser Frage wird die theologische Relevanz der als Entscheidung erfaßten Existenz abhängen.

1. Heidegger will eine neue Interpretation des Geistes geben. Er sagt dies nie ausdrücklich; aber was er „Dasein" nennt, ist traditionell der „Geist". Diese traditionelle Auffassung vom Geist unterzieht er einer radikalen Destruktion, indem er eine neue Analyse des Daseins liefert. Das bedeutungsvoll Neue in Heideggers Philosophie wird am besten klar durch eine Gegenüberstellung Hegels. Für Hegel ist Geist das allein Wirkliche, für Heidegger Dasein das ontologisch absolute Prius, weil Dasein Sein (= Wirklichkeit) erst setzt, insofern Dasein als Sein sich in diesem selbst versteht. In der metaphysischen Absicht auf einen originären Wirklichkeitsbegriff geht also Heidegger mit Hegel einig. Aber in dem Inhaltlichen des Begriffes selbst zeigt sich die extreme Gegenstellung Heideggers. Auch für Hegel ist der absolute Geist, der Geist in seinem An-und-für-sich-sein, das sich selbst begreifende Sein. Dieser sich selbst begreifende Geist ist konkret da, hat also „Dasein" nur im System seiner selbst, im logischen Sich-selbst-zum-System-runden der Philosophie. Auf das faktische Existieren des Menschen gesehen, ist der Geist Hegels völlig abstrakt. Dies gerade ist sein Sein, in abstracto vom Zufälligen, Jeweiligen, Alltäglichen das Relief des Ewigen aus sich hervorzutreiben. Geist ist das Zufällige, bloß Existierende lediglich durch die Möglichkeit eines Aufgehobenwerdens ins System, in den absoluten Geist. Im schärfsten Gegensatz ist für Heidegger das Zufällige, nur so Existierende *das* „Dasein", sofern es sich selbst in seinem Existieren versteht. Heidegger geht aus von Husserl. Von des-

[3] Das hat die Auseinandersetzung Hirsch-Bultmann deutlich gemacht. Vgl. ZZ 5, S. 41ff, und ZSystTh 5, 1927, S. 631ff.

sen Phänomenologie des reinen Bewußtseins her (Bewußtsein ist schlechthin intentional, zu je einer Noesis gehört das Noema, jene ist nur zu verstehen als „Sein auf ...", dieses einer exakten Philosophie nur faßbar als „Gemeintes") bricht er auf zu einer methodischen Analyse des Menschen[4]. „Mensch" ist kein philosophisch exakter Begriff. Heidegger ersetzt ihn durch den des Daseins: „Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen" (Sein und Zeit, 1. Hälfte, Halle 1927, S. 177).

Heidegger analysiert nun mit elementaren Phänomenen beginnend das Sein, das im Dasein sich selbst als Sein versteht, als „in der Welt sein", wobei „Welt" nicht etwas „Vorhandenes" ist, sondern „ist" streng nur in bezug auf das Dasein, das in ihr sich „vorfindet". Dasein versteht sich als wesenhaftes Aus-Sein auf die Welt, in der es sich je schon vorfindet. Dasein ist „Sorge", es hat sein Sein nur im besorgenden „Aus-Sein auf ..." Festzuhalten ist, daß es kein Dasein, kein Mensch-Sein gibt, das nicht immer schon, d. h. also als konkrete Existenz „in Sorge" wäre. Heidegger bleibt bei dieser Analyse der „Weltlichkeit der Welt" nicht stehen. Es gilt von einer Theorie der Welt –

[4] Es ist hier nicht unsere Aufgabe, durch das Zusammenstellen der Ahnen Heideggers dessen Philosophie verständlich zu machen, so wichtig im anderen Zusammenhange dies Geschäft sein mag, und so unumgänglich die Kenntnis Husserls und Kierkegaards für das Verständnis Heideggers ist. Uns kommt es nur auf das Grundsätzliche und darin für die Theologie Bedeutungsvolle dieser Philosophie an. Einen Versuch, die „Voraussetzungen" Heideggers zu ermitteln, macht Maximilian Beck in der ersten Nummer der „Philosophischen Hefte" (Juli 1928). Er nennt Bergson, Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Husserl und Dilthey. Allerdings gelingt es Beck keineswegs, klarzumachen, wie es Heidegger gelungen ist, hieraus etwas Einheitliches zu schaffen. Beck verwirrt seine Darstellung ständig durch eine Kritik, die Heidegger deshalb nicht treffen kann, weil sie überholt ist, d. h. als Einwand ein Seinsverständnis erneuert, das von Heidegger schon destruiert wurde. – Sehr instruktiv dagegen ist Erich Przywaras Aufsatz: „Drei Richtungen der Phänomenologie" in „Stimmen der Zeit", 1928, S. 252ff, wo eindrucksvoll die große Linie von Husserl über Scheler zu Heidegger gezogen wird. Besonders bemerkenswert ist das Bekenntnis des Katholiken zum echten Husserl der reinen Phänomenologie, der ihm einen besseren Weg zur Seinsöffnung der *analogia entis* zu garantieren scheint. In der Tat ist Heideggers Phänomenologie letztlich doch ein Bruch mit Husserl, die entschlossene Wendung von aller statischen Auslegung zum konsequenten Dynamismus, von Thomas zu Duns Scotus. Eine Untersuchung dieser Zusammenhänge würde wesentlich zur Aufhellung der Situation beitragen, ebenso eine Erörterung der Beziehungen Heideggers zu Schelling, den Beck nur flüchtig erwähnt. – Interessant ist auch G. Krügers Versuch, durch ein Zu-Ende-Denken Cohens in den ethischen Dynamismus der Ontologie Heideggers zu gelangen. Vgl. aaO 139ff. – Zur Kritik vgl. Hinrich Knittermeyer, ThLz 1929, H. 21, Sp. 481ff.

diese als existentiale Grundlegung von so etwas wie Sein überhaupt verstanden – vorzudringen zur Ethik, zur „Geschichtlichkeit des Daseins“, sagt Heidegger. Das Dasein muß sich noch ganz anders selbst verstehen als nur „besorgendes Aus-Sein auf ...“. Sonst hätte das zeitlich Existierende sich doch wieder ausgeweitet zu einem Infinitum, einem wahrhaft Zeit*losen,* zu einem anfang- und endlosen und darum ruhelosen Insichsein als Sorge. Erst wenn Dasein als Sorge „in sich“ ein Ende finden, „entdecken“ könnte, würde es sich selbst echt, als bloße Existenz, als endliches, „zeitliches“ Sein verstehen. Dieses sein Ende entdeckt das Dasein im Tode. Wenn Sorge das Wählen je einer Möglichkeit aus der Fülle ihrer ist, so wählt im Sichverstehen als „Sein zum Tode“ das Dasein *die* Möglichkeit, über die hinaus es keine mehr gibt. Das Dasein kommt als wesenhaftes „Sein zum Tode“ an sein Ende: „Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende“ (259).

Damit enthüllt sich das *Ethos des Daseins,* seine wesentliche Dialektik. Dasein ist immer schon die gewählte Wahl einer Möglichkeit, als Sorge immer schon aus auf eine bestimmte Welt. Nie ist das Dasein faktisch die gewählte Wahl der eigensten Möglichkeit seiner selbst, des „Seins zum Tode“. Zwischen den unendlichen Möglichkeiten des besorgbaren Seins und der einen endlichen Möglichkeit des Seins zum Tode klafft der absolute Riß. Immer ist das Dasein „verfallen“ an eine besorgte Welt, nie ist es eigentlich in sich selbst als Sein zum Tode. Dies ist die Entscheidung, die dem Dasein ständig gestellt ist, und die es immer schon getroffen hat: unendlich zu sein oder endlich. Weil das Dasein immer schon „ist“ in einer der unendlichen Möglichkeiten, kann es sich in seine eigenste Möglichkeit immer nur „hineinrufen“ lassen. Das geschieht im *Gewissen.* Dieser Begriff hat bei Heidegger nichts mehr zu tun mit conscientia antecedens oder consequens, und auch nichts mit dem idealistischen Gewissen, der „genialen Gesinnung“. Es ist schade, daß Heidegger für das Phänomen, das er analysiert, keinen eigenen Terminus gefunden hat. So wird hier viel Verwirrung entstehen und der Punkt schärfster Abgrenzung gegen den Idealismus ständig von Mißverständnissen bedroht sein. Gewissen ist das Sichselbst-verstehen des Daseins in der radikalen Verlorenheit, als wesenhaftes „Schuldigsein“. Im „Anruf des Gewissens“ entscheidet sich das Dasein für seine eigentliche Möglichkeit nicht so, als ginge es „von nun ab“ in diese hinein. Gewissen ist Gewißheit darum, daß die Entschei-

dung des Daseins immer schon gefallen ist; im Gewissen erkennt sich das Dasein als immer schon „verfallenes", „verlorenes". Gewissen ist „Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit, innerhalb der allein die existentielle Möglichkeit besteht, ‚gut' zu sein" (288). Hier ist genau zu beachten: für den Idealismus ist das Gewissen die faktische Wahl des absolut „Guten", das wesenhafte Hineingelangen in das Absolute, das Hindurchstoßen zum tiefsten Grund, die existentielle Aufnahme in den ethisch gefaßten, absoluten Geist; ist Gewissen also die ausdrückliche existentielle Überwindung der ethischen Dialektik (Wertwiderstreit) des Geistes. Für Heidegger ist Gewissen gerade das Sichschuldigwissen, nicht das wesenhafte Hinübergleiten in das Jenseits des Absoluten, sondern wesenhaftes Bleiben in der Verlorenheit. Das Gewissen „entdeckt" die Verlorenheit des Daseins von der eigensten Möglichkeit aus, und zwar so, daß diese eigenste Möglichkeit sich nur meldet im Entdecken der Verlorenheit. Gewissen als Entscheidung ist solche für das Gefallensein der Entscheidung, ein „Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen, d. h. dem Sichentwerfen auf das eigenste eigentliche Schuldigwerdenkönnen" (287). Für den Idealismus ist Gewissen die Überwindung des Widerspruchs im Geiste, für Heidegger das Aufreißen der Gespaltenheit des Daseins im Entdecken der gefallenen Entscheidung als entschiedener Schuld.

Wir kehren zu unserer Fragestellung zurück. Heidegger bietet in der Tat eine Möglichkeit an, das schlichte Dasein, die ständige Existenz des Menschen, als Entscheidung zu verstehen. Die Existenz ist die Ständigkeit der immer schon gefallenen Entscheidung für das Verfallensein ihrer selbst. Die Existenz ist in sich immer schon der Hinweis auf die eigenste Möglichkeit ihrer, insofern sie das Verfehlthaben dieser „ist". Die Existenz kann als Entscheidung überhaupt nur erfaßt werden von der immer schon verfehlten eigensten Möglichkeit aus. Die Existenz selbst ist je immer schon dialektisch, insofern sie eigentlich „ist" in der „Reue", die als Paradox sich gegenständlich zu dem eigenen Selbst verhält, d. h. „existiert" (Kierkegaard).

Fragen wir nun, wie diese dialektisch verstandene Existenz methodisch für die Theologie nutzbar gemacht werden kann, so gilt es zunächst darauf zu achten: realisierbar ist in der Existenz „von ihr" aus nur das ständige Verfallensein; die Reue ist das Sich-selbst-durchsichtigwerden der Existenz (Kierkegaard) hinsichtlich der als einzig erfaßten Realisierbarkeit des Verfallens. Weiter kann offenbar der Philosoph nicht gehen; er hat ja nur das „Von sich aus" der Existenz, diese in

ihrer originären Gegebenheit zu analysieren. Ist es vielleicht die Aufgabe des Theologen, von der Realisierbarkeit der eigentlichen eigensten Möglichkeit des Daseins zu reden? Kann er die Möglichkeit aufzeigen, wie das Dasein wesenhaft, nicht nur negativ, sondern positiv im Sinne des eigensten Seinkönnens qualifiziert wird? Wir gehen mit der Absicht auf die methodische Erörterung solcher theologischen Möglichkeit an die Theologie Bultmanns heran, und zwar nehmen wir zum Leitfaden die Fragen: Ist diese an Heideggers System angesetzte theologische Möglichkeit eine solche von dem System selbst aus? Welche theologischen Inhalte involviert die von solchem System aus verstandene theologische Methode?

2. Bultmann setzt ein bei dem von Heidegger erarbeiteten Begriff der Geschichtlichkeit. In der Tat ist der Begriff der Geschichte für eine christliche Theologie von ausschlaggebender Wichtigkeit. Denn irgendwie hat diese es zu tun mit dem *geschichtlichen* Faktum Jesus Christus. Das Verhältnis des gegenwärtigen Menschen zu diesem Faktum ist das zentrale Problem christlicher Theologie. Darum ist der Begriff der Geschichtlichkeit, der konkreten Existenz zu klären, ehe jenes Verhältnis als Bezugsmöglichkeit erörtert werden kann. Geschichtlich ist die Existenz, das Dasein, als sich selbst ungesichtert wissendes Sein. Um es noch einmal am Idealismus klar zu machen: dieser bietet dem Menschen die Möglichkeit, die Zufälligkeit, das „unheimliche" Allein seiner Existenz zu überwinden durch die Deutung seines Selbst von einer ewigen, absolut „sicheren" Idee her, gleichgültig, ob diese Idee mehr immanent-emotional oder streng transzendental, als absolutes Telos, gefaßt wird. Ungesichertheit der Existenz besagt dagegen Erkenntnis des unausweichlichen Verlorengehens, des immer schon Verfallenseins des Daseins. Vor der Schuld seiner selbst ist das Selbst nie „sicher", ungewiß ist, worin je ich augenblicklich schuldig werde; sicher bin ich nur, daß ich immer schon schuldig bin. Gewißheit, Sicherheit besteht nur hinsichtlich des im Gewissen übernommenen wesenhaften „Schuldigwerdenkönnens". Das aber ist die radikale Ungesichertheit der konkreten Existenz, das Sich-immer-auf-die-Probe-gestellt-Wissen des Daseins. Dieses „existentielle Wissen um die Ungesichertheit unseres Jetzt, die geschichtliche Lebendigkeit" (Christologie 59) ist der Existenz- und zugleich Geschichtsbegriff Bultmanns[5].

[5] Zur Darstellung der Theologie Bultmanns benutzen wir: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: ThBl 4, 1925, Sp. 129ff; Über das Problem einer theologi-

Wir halten fest: Die Existenz ist ungesichertes Sein. Sicher ist nur die Schuld als gefallene Entscheidung. Gibt es nun entsprechend der sicheren Schuld als „Schuldigwerdenkönnen" *innerhalb der ungesicherten Existenz* ein Seinkönnen, das gegenüber dem Schuldigseinkönnen eine ganz neue Seinsmöglichkeit, eine ganz neue „Qualifikation" des Daseins wäre? Dies ist die theologische Frage nach der *Vergebung der Schuld.* Wäre sie von dem Begriffe der Existenz aus sinngemäß zu stellen und innerhalb des als geschichtlich verstandenen Daseins methodisch zu beantworten, dann wäre der eigene Gegenstand einer Theologie gesichert, die Existentialanalyse hätte die Theologie als eigene Wissenschaft freigegeben, indem sie ihre Methode legitimierte.

Christlicher Glaube ist Glaube an die Vergebung der Schuld durch Gott in Jesus Christus. Vergebung wäre, unter Voraussetzung des zugrunde gelegten Existenzbegriffes, „die neue Möglichkeit meines Seins als eines Sein-könnens, als Zukunft habend" (Eschatologie 17). Natürlich wäre diese neue Möglichkeit nun keine beziehbare Position, die als einmal bezogene zum sicheren Besitz würde. Sondern Glaube als fallende Entscheidung für die Sicht der neuen Seinsmöglichkeit „ist kein Zustand, kein Dahaben von etwas Gegenwärtigem, Zeitlosem, sondern das als echte Gegenwart aus der Zukunft bestimmte Sein im Augenblick" (Eschatologie 17). Wäre es anders, dann hätte man die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Existenz, in ihre wesentliche Ungesichertheit aufgegeben. „Der Glaube ist Tat und nur im Vollzuge seiner selbst sicher" (Christologie 69). So gesehen sind geglaubte Vergebung als neue Möglichkeit und Glaube als immer erst fallende oder je schon gefallene Entscheidung im Umkreis der als geschichtlich verstandenen Existenz *formal*-methodisch möglich.

Es erhebt sich die Frage: wie gelangt das Dasein zu dieser Sicht seiner neuen Seinsmöglichkeit? Die Seinsmöglichkeit des „Schuldigwerdenkönnens" ist dem Dasein „unmittelbar" einsichtig im „Anruf des Gewissens"; die in ihm erfolgende „Übernahme der Geworfenheit bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war,* eigentlich *sein*" (H. 325). „In" der Vergebung ist aber das Dasein gerade je immer noch

schen Exegese des Neuen Testaments, in: ZZ 3, 1925, S. 334ff; Das Wesen der dialektischen Methode, in: ZZ 4, 1926, S. 40ff; Einleitung zu „Jesus", Berlin 1926; Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, in: ThBl 6, 1927, Sp. 66ff; Zur Frage der Christologie, in: ZZ 5, 1927, S. 41ff; Die Eschatologie des Johannesevangeliums, in: ZZ 6, S. 4ff; Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft, in: ThBl 7, 1928, Sp. 57ff.

nicht. „Von sich aus“ kann das Dasein also diese garnicht als neue Seinsmöglichkeit ergreifen, weil es sie nicht *kennt.* Die Vergebung der Schuld muß dem Dasein (= dem konkret existierenden Menschen) *verkündigt* werden. Hier zeigt sich der systematische Ort der Kirche, deren Anliegen die Verkündigung des Vergebungswortes, die Botschaft von der Versöhnung ist. Der Glaube ist möglich nur in der Kirche; denn er ist intentional auf die Botschaft, und diese gibt es nur in der Kirche, d. h. das „Daß“ der Vergebung ist keine vom Menschen aus einsichtige, sondern nur eine im Glauben realisierbare Angelegenheit.

Zugleich wird so der Entscheidungscharakter des Glaubens gewahrt; denn sofern die Botschaft als Verkündigung die Entscheidung herausfordert, ob sie gehört wird oder nicht, „habe ich im Hören immer schon entschieden, wie ich höre“ (Christ. 64). Wie hinsichtlich der Seinsmöglichkeit der Schuld die Entscheidung darüber ständig fällt, ob „mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Sein-können bringt ... die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen“geht (H. 310) oder das Dasein in der zeitlosen „Aufenthaltslosigkeit“ des wesenlosen „Man“ sich selbst verliert, sind wir „seit dem geschichtlichen Faktum Jesus Christus“ ständig vor die Entscheidung, „auf die Probe“ gestellt, „ob wir Gott gehören wollen oder dem Teufel“ (Christ. 68).

Wir stellen noch einmal fest: formal sind in solcher Theologie, die eben in ihren Grundlinien angedeutet wurde, die Vorzeichnungen des vorausgesetzten Existenzbegriffs, d. h. einer bestimmten erkenntnistheoretischen Position gewahrt. Formal wäre solche Theologie also vom Boden solcher Philosophie aus möglich. Aber sprengt nicht der theologische Gegenstand die Methode? Gesetzt der Fall, die, Philosophie und Theologie gemeinsame, Methode wäre rein formal, dann ließe sich mit ihr ein philosophischer Gegenstand *und* ein theologischer sichtbar machen. Wäre dies jedoch nicht der Fall, dann würde sich die Alternative ergeben: entweder gehört die Methode „ursprünglich“ zum theologischen Gegenstand; dann ist die Theologie philosophia prima. Oder die Methode ist „ursprünglich“ a-theologisch; dann wird sie theologisch verwendet uneigentlich, ihre theologische „Ausdrückbarkeit“ symbolisch, der theologische Gegenstand zur mythologischen Terminologie des philosophischen.

Nun dürfte zunächst klar sein, daß eine rein formale Methodologie als Aufgabe der Philosophie ein Phantom ist. Eine Methode ist nie ablösbar von ihrem Gegenstand. So oft eine Theologie sich über diesen Sachverhalt täuschte und eine philosophische Methode zur Erhebung

eines vermeintlich eigenen Gegenstandes benutzte, wurde dieser unter der Hand zu einem philosophischen. Weiterhin bedeutet aber gerade die Philosophie Heideggers die denkbar stärkste Annäherung von Methode und Gegenstand. Es werden ja keine formalen Kategoriensysteme zusammengestellt, sondern die Existentialität des Daseins wird „entdeckt". Dasein ist nicht nur als Weltlichkeit intentional, sondern ausdrücklich das Verstehen seiner selbst. Wenn die „Substanz" des Daseins seine „Existenz" ist, wenn *„alle Forschung selbst eine Seinsart des erschließenden Daseins"* ist (315), dann ist der Inhalt mit der jeweils erschließenden Methode absolut identisch. Die Methode ist mit einem bestimmten Gegenstand und nur mit ihm gegeben; denn sie „ist" nur im Entdecken dieses Gegenstandes. Benutzt die Theologie solche auf einem fundamentalen Identitätssatz beruhende philosophische Methode zur Erhebung eines eigenen Gegenstandes, so kann sie den schon festgelegten Gegenstand nur noch einmal mit gewandelter Terminologie wiederholen; sie macht, konkret gesprochen, die Offenbarung zur Mythologie. Bultmann meint zwar, daß eine „Philosophie als kritische Wissenschaft vom *Sein,* d. h. als Wissenschaft, die alle positiven Wissenschaften, die vom *Seienden* handeln, auf ihre Begriffe vom Sein hin zu kontrollieren" habe, auch die Theologie fundamentieren könne und müsse (Gemeinschaft 73). Aber Heideggers Philosophie ist gar keine „Wissenschaft vom Sein", sondern untersucht den *„Sinn* von Sein", d. h. sie ist von vornherein darauf angelegt, ein bestimmtes Sein als einzig mögliches Sein zu „entdecken", das *Dasein.* Die positiven Wissenschaften sind je „Wissenschaft vom Sein", d. h. ihr Gegenstand ist immer eine „Abkünftigkeit" des ursprünglichen Seins, für das allein und ausdrücklich die Philosophie zuständig ist. Entweder also begnügt sich die Theologie damit, auch eine bloße „Abkünftigkeit" des ursprünglichen Seins, dessen Sinn die Philosophie souverän anbietet, zum Gegenstand zu haben, oder aber sie muß in einen Kompetenzstreit mit der Philosophie eintreten. Bultmann tut dies nicht. Aber wiederholt er nun nicht das vom Philosophen „Entdeckte" nur mit der Terminologie der christlichen Theologie? Wird so nicht der Inhalt der Theologie, ihr Gegenstand, die Offenbarung profanisiert und verfälscht? An einigen Begriffen soll diese Gefahr, die Bultmanns Theologie bedroht, noch aufgezeigt werden.

3. Bultmann versteht das Johanneische εἶναι ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τούτου τοῦ κόσμου, ἐν ταῖς ἁμαρτίαις, also ganz allgemein die „Welt" im

Gegensatz zu „Gott“ als Verlorensein in das Man“ (Eschatologie 6), als „Sich-selbst-überlassen-sein“ (8), als „Verfallensein“. Dieser „Welt“ gegenüber werden durch das „Ereignis der Offenbarung . . . zwei Möglichkeiten aktuell: 1. Weltsein im neuen Sinne von Welt-bleiben. Das Siegel aufdrücken dem Verfallensein; sich darauf festlegen, sich an sich festhalten. 2. Nicht-Welt-sein, nicht „aus der Welt sein“ und eben dadurch im neuen Sinne „aus“ der Welt sein, nämlich heraus aus ihr; nicht mehr zu ihr gehören . . .“ (8f). Die erste Möglichkeit wird durch die Offenbarung zugleich als Sünde „qualifiziert“, die zweite von ihr als „Leben“ (ζωή) erst „entdeckt“ und „vor“ das Dasein gebracht. Dies Leben charakterisiert Bultmann näher als „sich selbst als Möglichkeit zurückgewinnen, wieder sein im Sein-können, wieder Zukunft habend“ (10): „Das menschliche Sein hat seine Eigentlichkeit im Sein-können wiedergewonnen“ (15). Sünde ist das Verfallensein in das Man, Leben das Befreitwerden vom Verfallensein, „in gewissem Sinne ein Ende“ der „Welt“ (9). – Für Heidegger ist das grundsätzliche Befreitwerden von dem Verfallensein, die Gewinnung der „Endlichkeit“ des Daseins, des „Augenblicks“ im Gegensatz zur „Aufenthaltslosigkeit“ des Man, das „eigentliche Geschehen der Existenz, das aus der *Zukunft* des Daseins entspringt“ (386). Zukunft hat das Dasein in der „Entschlossenheit“, dem „verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein“ (382). Für Bultmann ist Zukunft, echtes Sein-können, der im Glauben ergriffene Christus, und zwar so, „daß der Glaube erst dadurch eine Möglichkeit für die Menschen geworden“ ist, „daß Gott seinen Sohn gesandt hat. Vorher kann vom Glauben gar nicht die Rede sein“ (12). In der Analyse der Abwegigkeit des Daseins stimmen Heidegger und Bultmann überein. Ist nun Zukunft, so wie der Theologe Bultmann sie versteht, identisch mit dem, was der Philosoph Heidegger als „eigentliches Seinkönnen“ entdeckt? Bultmann läßt an diesem entscheidenden Punkte die methodische Klarheit vermissen. Er sagt, unter dem Zwange des Textes, von den „Seinen“ des Christus, daß „für sie . . . die Welt in gewissem Sinne ein Ende“ habe. Auf die exakte Interpretation dieses „Endes“ wäre aber alles angekommen. Hier hätte der Theologe nachzuweisen gehabt, ob er wirklich einen eigenen Gegenstand hat, oder ob sein Offenbarungsbegriff nur die *Mythologisierung* der *vom Philosophen* schon im „natürlichen“ Dasein entdeckten wesentlichen *Dialektik von uneigentlicher und eigentlicher Existenz* ist. Das „in gewissem Sinne“ bedeutet ein Ausweichen vor der wichtigsten Frage. Bultmann fühlt offenbar an dieser Stelle selbst, daß

er mit der einmal übernommenen Methode in Konflikt gerät. Denn in der Tat ist es von dem vorausgesetzten Seinsbegriffe aus unmöglich, von einem „Heraussein“ aus dem In-der-Welt-sein zu reden. Bultmann verwendet darum von nun ab wieder die legitime Terminologie, die aber ausdrücklich nur zur Analyse des „natürlichen“ Daseins dienen soll und kann. Für Heidegger ist die eigentliche Seinsmöglichkeit genau so ursprünglich wie die uneigentliche. Beide sind Modi des Seins. Ist nun Offenbarung als Zukunft, als Leben ein ursprünglicher Seinsmodus, d. h. eine dem Dasein „von sich aus“ offenstehende Existenzweise? Wenn ja, ist dann nicht Offenbarung zur Vernunft geworden, zum ‚lumen naturale‘ (H. 133, 170), zur „Lichtung“ der „wesenhaften Seinsmöglichkeiten“ des Daseins[6]?

Schon der Grundbegriff der Theologie Bultmanns – wir können sein Deutungsschema der Johanneischen Eschatologie als theologische Systematik nehmen, da für ihn „systematische und historische Theologie . . . zusammenfallen“ (Theol. Exeg. 354) – *der Begriff der Sünde* entbehrt der existentialen Klärung. Die „Ontologie des Daseins“ analysiert lediglich die Seinsmöglichkeit des „Schuldig“. „Offenbarung“ heißt dann „das Schuldigseinkönnen *eigentlich und ganz, d. h. ursprünglich*“ entdecken, in der „vorlaufenden Entschlossenheit“ sich als Schuldigsein „qualifizieren“ (H. 306). Heidegger sagt selbst, daß Sünde (Erbsünde) als „faktische Verschuldung“ „ihre eigene Bezeugung“ habe, „die jeder

[6] Die Gegenüberstellungen *H. Schliers*, Die Erlösung des Menschen in urchristlicher und gnostischer Verkündigung, in: ThBl 1928, Sp. 189ff, sind so formal, ja fast nichtssagend, daß sie über das Inhaltliche von Vergebung überhaupt keine Auskunft zu geben vermögen. Was Sünde im urchristlichen Sinne sein soll („in der Weise der Sorge um sein Dasein sich auf seine eigenen Möglichkeiten festlegen“), ist von Heidegger her durchaus einsichtig. Wenn aber Erlösung als Zurückgewinnung der „Eigentlichkeit“ des Lebens interpretiert wird, als „Erlösung von der ganzen Existenz“ (194), als „Vergebung des Daseins“ (195), als „Ergriffenheit in Jesus Christus“ (196), so vermißt man hier plötzlich die ontologische Klärung völlig. Was heißt „etwas vergeben“, „ergriffen sein von . . .“, „Erlösung von . . .“? Hier beginnen erst die Probleme. Man kann nicht für die eine Hälfte der Sache (Sünde) ontologisch durchsichtige, d. h. aus einer Philosophie entlehnte Begriffe verwenden und die andere Hälfte (Erlösung) lediglich religiös umschreiben. Verständlich ist wieder, daß die Erlösung nicht verfügbar sei, sondern habbar nur „in der Weise der steten Offenheit für die Zukunft“ (196). Gemäß der Existentialanalyse am Leitfaden der Sorge besagt aber „Offenheit für die Zukunft“ sich im Gewissensruf „vorrufen“ lassen auf die eigentliche eigenste Möglichkeit. Dann erlöst mich aber gar nicht Gott in Jesus Christus, sondern das Dasein selbst im Ruf des Gewissens. Sowie also ein Existential zur Deutung der Erlösung benutzt wird, verschiebt sich das Paradox der Rechtfertigung in die „problematische Temporalität“ (H.) des „natürlichen“ Daseins.

philosophischen Erfahrung grundsätzlich verschlossen" bleibe. Die existentiale Analyse dieser „eigenen Bezeugung" sucht man bei Bultmann vergebens. Er sagt von der Krisis nur, sie mache „die beiden Möglichkeiten, die das Weltsein immer hatte, in neuem Sinne aktuell" und qualifiziere „dadurch das Festhalten an der Welt als Sünde" (9). Auf die methodische Interpretation dieses „in neuem Sinne" wäre aber größter Wert zu legen gewesen. Sie hätte dartun müssen, ob das theologische Begriffssystem nur die Authentisierung, d. h. dann, die Wiederholung des philosophischen ist, oder einen wirklich eigenen Gegenstand hat; ob die Offenbarung nur die Bestätigung der Vernunft – im Sinne Heideggers gefaßt als sich selbst verstehendes Sein = Dasein – ist, oder etwas ganz anderes, vielleicht gerade das Zerbrechen der Vernunft, das Beendigen des Daseins, des wesenhaften humanum. Tatsächlich scheint sich Bultmann aber ausdrücklich darauf festzulegen, daß die Theologie Autorisation post festum der philosophischen Daseinsanalyse ist. Denn nach ihm macht die Offenbarung nur „die beiden Möglichkeiten, die das Weltsein immer (!) hatte", aktuell[7]. Damit zieht sich Bultmann wieder in die Analyse des ursprünglichen Daseins zurück. Wenn „die Theologie . . . in dem existential bestimmten Schuldigsein eine ontologische Bedingung seiner faktischen Möglichkeit" sieht, wie Heidegger es fordert (306 A.), wird Sünde zur Faktizität von Schuldigsein, Offenbarung zum eigentlichen Schuldigsein, die Eschatologie zur Lehre vom je neuen, „zukünftigen" sich Hineingeben in die Eigentlichkeit des Schuldig; d. h. aber: das Evangelium wird zum Gesetz, zur „Aufklärung" über die „natürliche" Existenz. Die Gnade zur verfügbaren Qualität des natürlichen Daseins. Bultmann weist zwar die Verfügbarkeit der Gnade immer zurück; das bedeutet bei ihm aber nur die Sicherung der dialektisch zu verstehenden Existenz, die im Vollzug gerade die Gnade „ist", d. h. über *mich* verfügt. Die Glaubensentscheidung wird zum „Entwurf" auf das eigenste Schuldigsein, das ich je schon bin. In diesem Sinne steht die Existenz allerdings nicht zur Verfügung des Menschen (Christ. 65), aber auch nicht zur

[7] Geklärt ist bei Bultmann nicht, wie sich das „immer" (Eschat. 9) zu dem „vorher" (12 »vor Jesus Christus") und dem „seit" (14 „Seit diesem Faktum") verhält. Das „immer" ist, wenn wir uns an Heidegger halten, ontologisch bestimmt, aber nicht das theologische „vorher" und „seit". Meint es eine Zäsur im Sinne des „abgesehen von . . .", oder einen tatsächlich historischen Einschnitt? So oder so bedarf dieser Begriff im Hinblick auf die πίστις Ἀβραάμ Röm. 4 dringend der ontologischen Analyse, ebenso die Begriffe „Hälfte" und „Aeon" (14).

Verfügung Gottes; denn das Dasein ist in seiner zweideutigen Ursprünglichkeit in sich geschlossen und seiner selbst mächtig: „Welt ist dann eben Gott“ (Przywara über H. aaO, 261).

Auch beim *Begriffe der Entscheidung* wird Bultmann inkonsequent. Er sagt: Wir „sind immer auf die Probe gestellt, wie wir die Möglichkeiten unseres geschichtlichen Daseins erfassen wollen; seit dem geschichtlichen Faktum Jesus Christus: ob wir Gott gehören wollen oder dem Teufel“ (Christ. 67f). Dieses „wollen“ ist vom vorausgesetzten Existenzbegriff aus unmöglich. Es ist entweder Rückfall in psychologisierten Idealismus oder Andeutung einer nochmaligen Zersetzung des Existenzbegriffs durch ein letztes logisches Fragezeichen. So würde es die Ursprünglichkeit des Daseins, seine eigentliche Möglichkeit als „Schicksal“ (H. 384f) sprengen, den prinzipiellen Atheismus „fragwürdig“ machen und das Dasein offen halten für ein höheres Sein, d. h. es vollenden zum extrem katholischen „inquietum“ Augustin-Barths.

Bultmann meint von „Idealismus und Humanismus“ (Eschatologie 11) prinzipiell abgerückt zu sein, wenn er zum Grundsatz seiner Theologie die Lehre macht, daß das Leben nicht „eine ideelle, dem Menschen als ‚geistigem‘ Wesen zugehörige und verfügbare Größe“ sei (Eschatologie 10). Allerdings, Idealismus ist dies nicht mehr, aber trotzdem noch Humanismus. Man darf beide Größen nur nicht miteinander identifizieren[8]. Idealismus ist *eine*, aber nicht die einzige Möglichkeit

[8] Das wird deutlich an *Goethe*. Bultmann zitiert (Theol. Exeg. 343) Goethes „Urwort“ vom „Gesetz wonach du angetreten ...“ und meint von dieser „Gestalt“-Theorie, daß auch sie „das konkrete Hier und Jetzt ... als einen Fall des Allgemeinen“, also der Idee sehe. So richtig es ist, daß „die Deutung eines Menschen als Gestalt ... immer nur als nachträgliche möglich“ ist, „wenn das ganze Leben abgeschlossen vorliegt“, so wenig heißt das: „Die Bedeutung der Zeitlichkeit für die Existenz des Menschen ist hier verkannt.“ Das Sichbetrachten als Gestaltetwerden durch ein individuelles Gesetz ist die Ästhetik Goethes. Aber dieses ästhetische Selbstgenießen füllt das Leben nicht aus. Als Augenblick ist es ein Höhepunkt, vielleicht auch ein Tiefpunkt des Lebens – je wie man ihn wertet; als reine αἴσθησις allerdings eine Unterbrechung der ethischen Existenz. Diese „ist“ im Vollzuge des Gesetzes, im Gehorchen gegenüber dem je mir Gesetzten, im Werden der Gestalt, über die, solange sie im Werden ist, nicht ästhetisch reflektiert werden kann. Sollte dieser Gehorsam gegenüber dem eigenen Gesetz, das Ethos des Humanismus, so sehr sich unterscheiden von dem Heideggerschen Sichvorrufenlassen auf die eigenste Möglichkeit? Ist das „angetretene Gesetz“ nicht der „entworfene“, immer neu zu wiederholende „Entwurf“ des Daseins? Derselbe Goethe hat auch das „Sein zum Tode“ als eigenste Seinsmöglichkeit gekannt. Im dramatischen Fragment „Prometheus“ beantwortet dieser die Klage der Pandora „Dies Herze sehnt sich oft ach nirgendhin und überall doch hin!“ (erinnert das nicht an „die existentiale Selbigkeit des Er-

des Humanismus. Heideggers Lehre von der Zeitlichkeit des Seins ist die konsequente Ausgestaltung des Kierkegaardschen antiidealistischen Humanismus. Kierkegaard sah in Hegel den großen Feind der christlichen Religion. Indem es ihm gelang, durch eine originäre Erfassung der menschlichen Existenz die Hegelsche Abstraktion des ewigen Logos ad absurdum zu führen, verfiel er der Selbsttäuschung, sein eigenes Existentialsystem für Theologie zu halten, d. h. die eigene dialektisch erfaßte Existenz als Selbstbewegung des Unendlichen in der endlichen Zeit zu verstehen[9]. Heideggers konsequentes Zu-Ende-Denken

schließens mit dem Erschlossenen“ in der Angst bei Heidegger [188]?) mit dem Hinweis auf den Tod:

„Wenn aus dem innerst tiefsten Grunde
Du ganz erschüttert alles fühlst
Was Freud und Schmerzen jemals
Dir ergossen,
Im Sturm dein Herz erschwillt,
In Tränen sich erleichtern will
Und seine Glut vermehrt,
Und alles klingt an dir und bebt und zittert
Und all die Sinne dir vergehen
Und du dir zu vergehen scheinst
Und sinkst
Und alles um dich her versinkt in Nacht,
Und du, in immer eigenstem Gefühl
Umfassest eine Welt:
Dann stirbt der Mensch.“

Vielleicht gelingt es mit der Existenzdeutung Heideggers diese seltsam ekstatische Sprache des Dichters als bedingt durch die „Grenzsituation“ (Jaspers), die er beschreiben will, zu erkennen. Aber wirft nicht das zur Aufhellung humanistischer Seinsauslegung so wirksame Licht der Methode einen Schatten auf die Theologie, die es auf ihren eigenen Leuchter stellen möchte? Kann die Theologie auf eine Philosophie sich gründen, die als tiefste Bestimmung für sich bekennt, „dem Werke Diltheys zu dienen“ (404), also dem Sich-selbst-verstehen des Menschen *qua* Menschen?

[9] Diesen „Irrtum Kierkegaards“ hat *Eberhard Grisebach* schon vor Jahren klar herausgestellt, vgl. „Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung“, 1924, S. XIIff. Neuerdings hat Grisebach das Problem des dialektischen Humanismus umfassend und radikal zur Diskussion gestellt (Gegenwart. Eine kritische Ethik, 1928). Die Auseinandersetzung der dialektischen Theologie mit der Fragestellung Grisebachs scheint uns eine Frage sachlicher Wahrhaftigkeit zu sein. Zu Brunners Abwehr von „Grisebachs Angriff auf die Theologie“, in: ZZ 1928, S. 219ff, vgl. im Januarheft 1929 ebendort Grisebachs Entgegnung: Brunners Verteidigung der Theologie. – Die Ausführungen H. Diems, Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard, München 1928, S. 336ff, sind so noch keine wirkliche Auseinandersetzung. Wenn Diem konstatiert, daß Grisebach „anders“ denke als Kierkegaard, so ist das eine

des Kierkegaardschen Existenzbegriffs ist implicite zugleich schärfste Kritik Kierkegaards. Alle theologischen Momente werden ausgeschieden, die Existenz, das Dasein rein aus sich selbst als Ursprünglichkeit erfaßt. *Daß dies gelingt, ist die Kritik an Kierkegaard.* Sie zeigt, daß er zu Unrecht das Paradox seiner eigenen Existenz als das christliche ausgab; daß er sich täuschte, wenn er mit seinem Existenzbegriff „auf das Christliche aufmerksam" zu machen glaubte. Die atheistische Metaphysik Heideggers kann in der Tat „streng genommen nicht einmal sagen, daß die Ontologie des Daseins *von sich aus* die Möglichkeit" einer Theologie „überhaupt offenläßt, sofern sie (die Ontologie) als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts" vom Theos „weiß" (das folgt aus Heideggers Abgrenzung gegen den theologischen Sündenbegriff, 306 A). Weil die Existentialanalyse den vollen „Horizont" des Daseins ständig im Blick hat, kann sie nicht dulden, daß eine Theologie eine neue Seinsmöglichkeit als eigenen Gegenstand entdeckt, d. h. sich „offenbaren" läßt, wenn diese neue Seinsmöglichkeit mehr sein will als ein im natürlichen Dasein als ursprünglich je schon vorhandener „Entwurf". Interpretiert aber eine Theologie ihren Gegenstand, die Offenbarung, als „ursprüngliche" Seinsmöglichkeit im Sinne des „immer schon", so gibt sie damit in Wahrheit ihren Gegenstand auf. Wird nicht so die ancilla zur domina, leistet nicht so die Theologie der Philosophie den Dienst, sie in ihrer Metaphysik zu legitimieren? Kierkegaard verstand sich in seiner Existentialdialektik als Glaubender. Er kennt darum keine Theologie als „ein der Verselbständigung fähiges Moment

Feststellung, die in Hinsicht auf die Kritik Grisebachs an K. an sich noch nichts besagt. Diem wiederholt das, was Grisebach gerade als Humanismus bei K. ablehnte. Die Frage ist doch die, ob K.s „christliche Voraussetzung" nicht eben eine philosophische ist, die nur in der christlichen Terminologie vorgetragen wird. Leider entzieht sich Diem einer offenen Diskussion dieser Frage von vornherein, wenn er meint, daß Grisebach hier „dem christlichen Denker ein Recht abspricht, das dieser sich niemals wird nehmen lassen" (338). Diese dogmatische Voreingenommenheit vereitelt das elementarste methodologische Anliegen aller wahrhaftigen Wissenschaft, die Klärung der *quaestio iuris*. Daß Diem durch sein Nachdenken der „Existenzdialektik" den Nachweis nicht erbracht hat, beweist indirekt Heideggers System (vgl. folg. Anm.) Diems Kritik an Grisebachs Dialektik ist insofern überholt, als aus der erwähnten „Kritischen Ethik" klar hervorgeht, wie Grisebach dem humanistischen Erkennen jede Möglichkeit existentieller Wirklichkeit bestreitet und sich deshalb um das In-Bewegung-Bringen der Dialektik von Du und Ich – wenn man das überhaupt noch Dialektik nennen kann – nicht mehr zu sorgen braucht, da sie im Bereich der Erkenntnis sich gar nicht ereignet, für diese also gerade Problem bleiben muß.

dieser Bewegung" des Glaubens (Christ. 46)[10]. Heidegger hat die Existentialdialektik Kierkegaards entschlossen profanisiert und zur Erhebung des Wesens des humanum gemacht. Betrachtet eine Theologie

[10] Vgl. hierzu Hermann Diem, Methode der Kierkegaardforschung, in: ZZ 7, 1928, S. 167ff. – Inzwischen hat Diem in seinem Kierkegaardbuche (s. vorige Anm.) wohl die authentische Interpretation vorgelegt. Der sachliche Abstand gegen die Bücher von Geismar und Bohlin liefert die maßgebende Kritik der abwegigen Interpretationen. Darin beruht der bleibende Wert von Diems Arbeit. Und doch muß seinem Buche die prinzipielle Aktualität bestritten werden. Diem führt in seinem Literaturverzeichnis auch Heideggers Buch an, ohne eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit Heidegger zu geben, die doch von entscheidender Wichtigkeit gewesen wäre. Ebenso wie Grisebach die „Grundlagen der Kierkegaardschen Dialektik kritisch" (Diem, 338) ablehnt, nimmt Heidegger sie positiv in sein System auf. Wenn Kierk. sagt: „Die Wiederholung ist das Interesse der Metaphysik und zugleich das Interesse, an dem die Metaphysik strandet" (Diem, 283), so kann man jetzt sagen, daß die Metaphysik Heideggers an diesem Interesse *nicht* gestrandet ist, jedenfalls vermißt man im Interesse Kierkegaards den Beweis Diems, daß sie gestrandet sei. Heidegger erfaßt das absolute Paradox im geschichtlichen Dasein selbst, er *braucht dazu nicht die Offenbarung*. Die doppelte Möglichkeit der Existenz, eigentlich oder uneigentlich zu sein, verlegt die „Wahl" in den Vollzug der profanen Existenz selbst. Den „Augenblick" als „Fülle der Zeit", den K. nur im Gottmenschen gesetzt sein läßt, erreicht Heidegger durch seine Analyse des „Seins zum Tode". So könnte man alle christlichen Voraussetzungen Kierkegaards von Heidegger aus destruieren. Diems kongeniale Darstellung Kierkegaards ist ohne jede existentielle Bedeutung (im Sinne Kierk.-Diems) für uns, weil wir jetzt Heideggers Ontologie haben. Ehe nicht Diem als derjenige, der Kierkegaards Existenzmitteilung uns vermitteln möchte, Heidegger widerlegt hat, darf er nicht von der „heutigen Christenheit" erwarten, daß sie sich durch Kierkegaards Angriff „aufs Äußerste bedroht fühlt" (332). Aber vielleicht *erschrickt* die heutige Christenheit vielmehr darüber, daß all das, was die Wortführer ihrer Theologie als Offenbarung nach urchristlichen und reformatorischem Verständnis ausgeben, von einem Philosophen ohne Mythologisierung, also exakt und profan hergestellt wird. Und vielleicht wird die Christenheit andrerseits gegenüber den Wortführern ihrer Theologie *bedenklich*, wenn ein Philosoph wie Grisebach nachweist, daß die von ihnen gebrauchten Begriffe von Offenbarung schlechte Philosophie, d. h. Metaphysik sind. – Bemerkenswert ist, wie Diem mit dem Problem der Anfechtung, dem „Pfahl im Fleisch" bei Kierkegaard nichts anfangen kann (302f, 357f, 361). Er sieht wohl, daß der „unheimliche Grenzstreit zwischen Glaube und Anfechtung ... das eigentliche Problem" von K.s Leben ausmacht (303); aber er merkt nicht, daß von hier aus K.s „Existenzmitteilung" völlig zersetzt wird, weil sie an das Problem der Erfahrung, die einem jeden und jedem anders widerfährt, gar nicht heranführt. Diem sieht in der Anfechtung nur „das letzte Problem des christlichen Existierens" (302). Vielleicht *beginnt* aber in der Anfechtung erst das Problem des christlichen Existierens, d. h. die Frage der wirklichen Rechtfertigung im Geschehen selbst. Von solcher Rechtfertigung gäbe es dann allerdings keinerlei Existenzmitteilung mehr, sondern nur die Verheißung. – Zum analogen Problem bei Luther vgl. demnächst Hans Michael Müllers umfassende Untersuchung über „Erfahrung und Glaube bei Luther. Zum Gewißheitsproblem".

diese Existentialdialektik als ihr systematisches Fundament, so begibt sie sich jedenfalls in den „Zirkel" des humanum. Ja selbst dort wird ihre Berechtigung zweifelhaft. Sie verdoppelt nur die philosophische Wahrheit. Bultmann betrachtet es als Aufgabe der Theologie, richtig von der neuen, eigentlichen Seinsmöglichkeit zu reden; Heidegger sieht den Sinn von Sein darin, die Eigentlichkeit des Seinkönnens im richtigen Seinsverständnis existierend je schon zu „sein". *So verstanden macht aber die Philosophie als Wissenschaft vom Sinn des Seins die Theologie mindestens überflüssig.*

4. Wenn wir jetzt unsere zum Leitfaden genommenen Fragen beantworten, so können wir sagen: wofür das Sein als existentielles Dasein sich entscheidet, ist immer eine Möglichkeit seiner selbst. Das Dasein kann sich überhaupt nur für ein Seinkönnen seiner selbst entscheiden, sofern es als Ursprung seiner selbst verstanden wird. Damit wird das Evangelium zum Gesetz, so beantworten wir in theologischer Terminologie die zweite Frage. Wenn das Evangelium, die Offenbarung mich vor die Entscheidung stellt, wie ich hören will, genauer, die Entscheidung fällt, wie ich je schon gehört habe; wenn die Offenbarung dem Dasein die beiden Möglichkeiten, die es „immer" schon hatte, nur neu aktuell macht, dann stellt die Offenbarung lediglich vor die Entscheidung, sich entweder über das eigene Sünde-Sein zu täuschen, oder sich zu diesem „eigentlich" zu bekennen; denn das Dasein hat „von sich aus", d. h. „immer schon" nur die Möglichkeiten, das, was es je schon ist, uneigentlich oder eigentlich zu sein. So wird aber die Offenbarung profanisiert, zur, vielleicht endgültigen, Aufklärung über die eigene, doch wohl profane – oder etwa je immer schon begnadete? – Existenz. Wenn ich, um zu verstehen, was Offenbarung ist, immer schon ein „Vorverständnis" von Offenbarung haben muß, dann wird in der Tat das „Hören" auf die Offenbarung selbst „profan"; aber es gibt nun auch keine Möglichkeit mehr, „das Wort, das geschrieben steht", als „heilig" zu verstehen; denn dies „Wort" sagt ja nicht mehr, als was ich im profanen Selbst-Verständnis je schon wußte. Vom Selbst-Verständnis aus verbietet sich die Heiligsprechung des „Wortes", weil dieses nur die Bestätigung des im „natürlichen" Daseinsverständnis „Vorgewußten" ist. Die philosophia als ancilla macht die theologia überflüssig; es sei denn, der Philosoph gibt dem Theologen den heimlichen Auftrag, den heroischen Atheismus der eigenen Methode als „Bewegung des Glaubens" zu interpretieren. Wenn das Selbst-Verständnis der Exi-

stenz schon ein „Vorwissen" der Offenbarung ist, ist dann nicht die Selbstauslegung des Daseins schon Glaube? Wird so nicht das humanum doch wieder zum Theos?

Hier zeigen sich die Gefahren einer ausdrücklichen Festlegung der Theologie auf eine Erkenntnistheorie, die sich als existentiell-ursprünglich, d. h. als Metaphysik versteht. Prinzipiell ist das Hören der Theologie auf die Philosophie kein Fehler. Bultmann ist keineswegs damit widerlegt, daß seine methodische Abhängigkeit von Heidegger dargetan wird. Im Gegenteil, diese rücksichtslose Berufung auf eine exakte Philosophie ist vielmehr Grund dazu, daß Bultmanns Theologie wie kaum eine andere der Gegenwart ernsthaft diskutiert werden kann[11].

[11] So wird etwa *Gogartens* Theologie so lange wissenschaftlich nicht diskutiert werden können, bis er seine Tendenz auf eine Existentialdialektik in klarer Begrifflichkeit zum Ausdruck bringt. Wenn er die Wirklichkeit, die Existenz interpretiert als Entscheidung gegenüber einer doppelten Möglichkeit: „Daß sich die Wirklichkeit unser bemächtigt und wir ihre Diener sind, oder so, daß wir uns der Wirklichkeit zu bemächtigen suchen und wir die Herren sein wollen" (Glaube und Wirklichkeit, in: ZZ 1928, S. 182), so ist damit offenbar die Dialektik von Möglichkeiten und eigenstem Seinkönnen gemeint. Ist es schon hier schwierig, den ontologischen Sinn der Terminologie zu erfassen, so wird im Blick auf das Ganze von Gogartens Systematik der Mangel immer fühlbarer. Gogarten verwendet keinen einzigen in seiner Qualität durchsichtigen Begriff. Er umschreibt lediglich in religiöser Terminologie seine exegetischen Auffassungen – ob diese zu Recht bestehen und ob demgemäß auch seine Umschreibungen richtig sind, steht hier nicht zur Debatte. Ungeklärt ist vor allem bei Gogarten der Begriff des Menschen. Gogarten sagt: Der Mensch „ist, was er selbst ist, und sonst gar nichts" (aaO, 189). Diese Definition ist eine Tautologie und als Fundamentalsatz einer Anthropologie wenig aufschlußreich. Welcher Seinsbegriff wird hier vorausgesetzt? Nehmen wir die letzte Veröffentlichung Gogartens „Das Gesetz und seine Erfüllung durch Jesus Christus" (ZZ 1928, S. 368ff), so kommen auf jeder Seite die Fragen. Welche Seinsweise meint die „Unmittelbarkeit" des Nächsten (372); was heißt, ihn „als das konkreteste Faktum unseres Lebens verstehen" (373)? Die Begriffe „verstehen", „Leben", „Faktum", „konkret", müßten geklärt werden, damit solch ein Satz ins Licht wissenschaftlicher Diskutierbarkeit gezogen werden könnte. Was heißt „Leben aus . . ." (sich selbst), „leben von her . . ." (dem Nächsten). Vor allem ist der Begriff des „Nächsten" bei Gogarten ganz undeutlich. – Das Gesetz soll ein „Ausdruck" des „Willens Gottes" sein (377). Ist „Ausdruck" im Sinne von Symbol oder παράδειγμα gemeint? Oder ist das Gesetz *identisch* mit dem Willen Gottes? Dann müßte aber von neuem nach seiner Seinsweise gefragt werden, zumal eine Seite weiter „Ausdruck" mit „Offenbarung" gleichgesetzt wird. Was besagt ontologisch „leben nach . . ." (dem Willen Gottes) und „leben in . . ." (dem Gehorsam)? Erst nach dieser Explizierung kann der Begriff der „Erfüllung" durchsichtig werden und das entscheidende „indem" der Erlösung (382f), das vor allem der exakten Bestimmung bedarf, vor der Gefahr einer bloßen logischen Konstruktion, einer Konklusio, die aus den Prämissen herausspringt, gesichert werden.

Daß Bultmann vor jeder Exegese so dringlich die Existenzfrage des Exegeten stellt, ist der einzige Weg, der Verwirrung der Exegese, ihrem Aufgehen in psychologische Einfühlung, religionsgeschichtliche Milieustudien, reine Philologie oder formalorthodoxe Erhebung des „Schriftbeweises" ein Ende zu machen[12]. Die Theologie der Gegenwart wird über ihre Krisis, in die sie die Schleiermachersche Bewußtseinstheologie gebracht hat, nicht hinauskommen durch das Programm des „Tiefer hinein in die Schrift" oder des „Zurück zu den Reformatoren", wenn nicht mit aller Schärfe *zuvor* über die existentielle Situation dessen ge-

[12] Eine andere Frage ist, ob der Existenzbegriff zur exegetischen Methode werden darf. Hier erheben sich schwerwiegende Bedenken gegen Bultmanns Identifikation von historischer und systematischer Theologie. B. verwahrt sich zwar ausdrücklich dagegen, daß sein Begriff der geschichtlichen Existenz eine endgültige exegetische Methode garantiere. Da die „Erschlossenheit" für die Existenz „ja immer das Verstehen meiner Existenz ist, hat sie nie den Charakter eines Ergebnisses der Forschung . . ." (Dialekt. Theol. 60). Dies ist für den profanen Exegeten, der etwa die *Bhagavadgita* interpretiert, zweifellos zutreffend. Etwas anderes ist es aber, wenn der Exeget an einem Text sich im Selbstverstehen übt, der zugleich den Anspruch der Autorität erhebt. B. meint doch offenbar die kanonischen Schriften der Bibel, wenn er das „Wort" „heilig" nennt, das „geschrieben steht". Wie ist es nun, wenn der Exeget in einer solchen Schrift eine falsche Existenzauslegung feststellt? Der Exeget B. tut dies. Sehen wir einmal ab von seinem Jesusbuch, wo die Quellenauswahl ein dunkles Problem ist, und halten wir uns an seine „Analyse des ersten Johannesbriefes" in der „Festgabe für Adolf Jülicher", Tübingen 1927, S. 138ff. B. bezeichnet 1. Joh. 2, 1–2 „als eine falsche Exegese von 1, 6–9". „In offenbarem Mißverständnis von 1, 8–10 wird die Warnung, sich sündlos zu fühlen, umgebogen in den Trost für den Sünder" (141). Das soll doch heißen: die Erfassung des Christ-Seins „unter der Vergebung" ist „echt" als Warnung, „unecht" als „tröstliche Auskunft". Oder: B. konstatiert einen sachlichen Unterschied zwischen 1. Joh. 3,8 a und b und sagt abschließend: „Der Sündenbegriff der Vorlage (8a) und des Verfassers (8b) ist verschieden." Der Sündenbegriff ist aber doch jeweils ein Ausdruck der eigenen Existenzerfassung hinsichtlich des Sünde-Seins. Also hat der Verfasser des ersten Johannesbriefes eine falsche Existenzerfassung. Ist nun sein Wort auch noch „heilig", weil es „geschrieben steht"? Wie konstatiert überhaupt B. die Differenz? Die Unterscheidung zwischen richtiger und falscher Existenzerfassung kann er doch nur machen auf Grund eines „Vorwissens" um die Existenzmöglichkeiten (daß B. seine Argumentation auch stilkritisch unterbaut, tut hier nichts zur Sache). Feststellbar sind zwei voneinander abweichende Existenzerfassungen. Für welche soll der Exeget sich entscheiden, welche soll er dem Prediger zur Verkündigung empfehlen? Doch wohl die „echte" der „Vorlage". Dann kann aber die „falsche" nicht zugleich „heilig" sein, bloß weil sie „geschrieben steht". Heilig" ist also nicht das „Wort", sofern es „geschrieben steht", sondern sofern es „echt" ist. Über diese Echtheit entscheidet jeweils der Exeget in seiner Existenzerfassung. „Heilig" ist also das „Wort", sofern es „gehört" wird. Das „Hören" des „Forschers" ist also nicht „profan", sondern verteilt das „Heilig". Das „Wort" ist gerade profan, es kann nur „heilig" sein, indem es „gehört" wird.

handelt wird, der das Programm sich stellt. Das heißt aber: Die Theologie bedarf zur Klärung ihrer Lage heute der Philosophie. Es fragt sich nur, mit welcher Philosophie die Theologie ins Gespräch kommen möchte, mit einer ausgesprochenen Metaphysik oder mit einer kritischen Philosophie. Metaphysik ist Heideggers Philosophie durch und durch. Das Dasein wird „ursprünglich" verstanden und in sich geschlossen. So wichtig es ist, daß Heidegger mit Energie die Existenzfrage aus der ästhetischen Sphäre ins Ethische verschieben möchte, so deutlich ist, daß er doch bei einem ästhetischen Phänomen endigt, dem Heroismus eines „kalten Wachseins für die ganze Verlorenheit eines reinen in der Welt und dann die dumpf-stumme Entschlossenheit hinein" (Przywara, aaO, 260). Die „Reue" Kierkegaard-Heideggers ist letztlich doch ein ästhetisches Phänomen, das sich ethisch genießende Ich, das in der „Leidenschaft" der Existenz sich selbst als kosmischen Ursprung und Sinn einer Welt erfaßt. Heideggers Ontologie verfehlt das einzig ernst zu nehmende ethische Problem, das Problem des „Anderen". Der „Andere" soll im „Mitsein" dem Dasein immer schon gegeben sein. Aber damit wäre er eben nur als „Mitsein" gegeben. Das eigentliche Problem begänne erst, wenn das Sein des „Anderen" als Mit-Dasein verstanden werden müßte. Es mag hier die Frage unerörtert bleiben, ob das Problem des Mit-Daseins von Heideggers Systemansatz aus sinngemäß zu stellen ist; müßte diese Frage verneint werden, so wäre das ein Zeichen dafür, daß solche Ontologie an das eigentliche Problem der Ethik nicht heranführen kann[13].

Erst eine kritisch-ethische Philosophie, die das Problem des „Anderen" am Ende ihrer Besinnung nicht doch noch durch einen Identitätssatz (bei Heidegger das „Mitsein") löst, wird mit einer kritischen Theologie gemeinsam erörten können, wo das Problem des Glaubens liegt, in der eigenen Existenzerfassung oder in der Situation der zu erfahrenden Begrenzung durch den „Anderen". Voraussetzung für dieses Gespräch ist allerdings, daß die Theologie einen Anspruch völlig aufgibt, den nämlich, eine „Bewegung des Glaubens" zu sein. Gründet sich die

[13] Grisebach hat in seiner schon genannten Ethik im ausdrücklichen Gegensatz zu Heidegger in ständiger Hinsicht auf die „ethische Wirklichkeit" als das Problem des „anderen" eine neue „Zeitlehre"entwickelt (12. Kap. „Vom Gestern, Heute und Morgen"), die sich bemüht, jede „metaphysische Prämisse" zu vermeiden und damit zur „Anfechtung" für die Ethik unserer Zeit werden kann (vgl. hierzu H. Knittermeyer, in: ThBl 1928, Sp. 213). Heidegger wird auf diesen zentralen Angriff eingehen müssen, will er sich nicht in seinem System als unwiderlegbar ansehen, d. h. von der aktuellen Diskussion abschneiden.

Theologie als angebliche „Bewegung des Glaubens“ auf eine philosophische Methode, die sich selbst als Seinsweise ihres Gegenstandes versteht, dann erhebt sie diese Methode unweigerlich zum Glauben; ihr Gegenstand fällt mit dem der Philosophie zusammen. Damit macht sich die Theologie als Wissenschaft grundsätzlich überflüssig.

Der Verzicht der Theologie auf die eigene Existentialität[14] würde den Zugang zu einem Problem öffnen, das Bultmann wohl sieht, das er aber in Konsequenz seiner Voraussetzungen beharrlich zurückweisen muß. Wir meinen das Problem eines paradoxen *Inhaltes* der Offenbarung, womit natürlich auf keine Weise ein sacrificium intellectus gefordert sein soll. So lange nur das paradoxe „Daß“ und „Wie“ des Glaubens erörtert wird, kommt die Theologie an das eigentliche Problem des Glaubens nicht heran. Dies beginnt erst dort, wo die Möglichkeit eines paradoxen „Was“ der Offenbarung ernsthaft zugegeben wird. Die Paradoxie des „Daß“ der Offenbarung kann immer noch, das gerade zeigt Bultmanns Theologie, durch einen dialektischen Existenzbegriff aufgefangen und damit des wirklich paradoxen Charakters entkleidet werden. Erst die Einsicht in das unbegreifliche „Geschehen“ der Offenbarung bringt die Theologie wahrhaft in Verlegenheit und damit zur Besinnung über sich selbst. Dieses „Geschehen“ würde dann nicht das paradoxe Ereignis der Existenzerfassung meinen, sondern, philosophisch gesprochen, die wirkliche Begrenzung je meines Daseins durch ein fremdes. Die theologische Erörterung dieses Geschehens vom Begriff der „Verheißung“ her würde erst das Problem der wirklichen Offenbarung sichtbar machen. Die Christologie als Ausdruck dieses Problems müßte dann aus der formalen Verflüchtigung zum materialen Existential des natürlichen Daseins, in die sie bei Bultmann gerät, befreit werden. Sie würde zum Hinweis auf das „Problem des wirklich Guten“, die Rechtfertigung „von außen“, deren „existentielle Möglichkeit“ nicht schon mit der „Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit“ gegeben ist – dies ist nur der Fall, wenn die „Offenbarung“ identisch ist mit dem „Anruf des Gewissens“ –, sondern Verheißung bleibt, weil die Vergebung propter Christum ausschließlich der „Anfechtung“, als der Erfahrung, im Kreuze Christi verheißen ist.

[14] D. h. auf den Anspruch, „bewußt vollzogene Explication des glaubenden Verstehens“ zu sein. Vgl. Bultmann, Kirche und Lehre im N. T., in: ZZ 1929, S. 9ff. Dieser Aufsatz bringt einen exegetisch-systematischen Abriß der Grundposition B.s, der unsere Fragen gelten.

Karl Heim

ONTOLOGIE UND THEOLOGIE

1930

Wie Leese in seinem Aufsatz „Vom religiösen Apriori" (ZThK 1930, Heft 2) ausgesprochen hat, besteht das Besondere an der heutigen Lage in der Philosophie und Theologie darin, daß das Problem der *Existenz* in den Mittelpunkt getreten ist. Die Besinnung hat sich auf etwas gerichtet, worüber in der älteren Philosophie und Theologie überhaupt nicht reflektiert wurde, weil es als selbstverständlich galt und keinerlei Problem zu enthalten schien, nämlich auf die Seinsweise des denkenden und handelnden Subjekts, auf die Art, wie dieses Subjekt da ist, auf das „Selbstverständnis des handelnden Menschen". Bisher hatte man nur darüber nachgedacht, was dieses Subjekt erlebt und erfährt oder was für apriorische Formen theoretischer, ethischer, ästhetischer und religiöser Art es in sich trägt. Der feinsinnige Aufsatz von Georg Wehrung über „Das religiöse Ich", zur Frage nach dem subjektiven Ursprung der Religion (ZSystTh 1923), geht z. B. davon aus, daß „das natürliche Ich eben etwas von Natur Vorhandenes ist". Hinter diesem natürlichen Ich liegt ein Lebensgrund, der noch tiefer liegt als das wissenschaftliche oder bloß moralische Ich. Aus diesem Lebensgrund brechen gewisse metapsychologische Motive hervor, vor allen Dingen die Grundmotive „aus Schein zum Wesen", „aus dem Vergänglichen zum Ewigen", „aus Friedlosigkeit zum Frieden", lauter Motive, in denen sich dann die ursprüngliche Bestimmung zur Gottesgemeinschaft zeigt. Aber damit, daß „das natürliche Ichsein" schon als etwas Vorhandenes vorausgesetzt wird, also dem Problem nicht weiter nachgegangen wird, das im Ichsein als solchem enthalten ist, richtet sich auch bei dem religiösen Lebensgrund, der als tiefster Hintergrund des natürlichen Ich, als die dunkle Gebundenheit, die „jedem Menschenleben eigen ist", aufgedeckt wird, die Besinnung nicht auf die eigentümliche Existenzweise dieses höheren Ich als solche, sondern immer nur auf die Motive, die dieses als existierend immer schon vorausgesetzte Ich in sich trägt und von denen es bewegt wird.

Die neue Besinnung, die in der Philosophie besonders seit Heidegger begonnen hat und unter deren Wellenschlag auch die jüngste Theologie steht, geht hier einen Schritt tiefer. Für sie ist gerade das, was hier vorausgesetzt wird, das Sein des Subjekts, zur Frage geworden. Das letzte und eigentliche Problem der Philosophie ist das unergründliche Geheimnis, das in dem Wort Sein enthalten ist. Philosophie ist Ontologie geworden, Erforschung der „Seinscharaktere", der „Kategorien" des Vorhandenseins und der „Existentialien" des daseienden Ich. Erst wenn wir die Worte Sein, Existieren, Dasein, Vorhandensein nicht mehr naiv gebrauchen, als ob es feststehende Begriffe wären, wenn uns der Sinn dieser Worte vielmehr das Fraglichste geworden ist, was es gibt, wenn wir das Sein des Seienden als das erkannt haben, was gerade am meisten der Aufhellung bedarf, mehr als alle Prädikate, die wir dem Seienden beilegen, wenn wir also begonnen haben, nicht mehr bloß ontisch, sondern ontologisch zu denken, dann stehen wir mitten in der Fragestellung der heutigen Theologie. Der Begriff Sein ist für uns kein eindeutiger Begriff mehr, der immer denselben Sinn hätte. Wir rechnen vielmehr von vornherein mit der Möglichkeit, daß er ganz verschiedene Bedeutungen haben könnte. Es kann also sein, daß zwei ganz verschiedene Dinge gemeint sind, wenn ich von einem Tisch, einem Berge, einem Gestirn sage: es ist, und wenn ich mit Cartesius von mir selbst sage: cogito, ergo sum. Damit ist zunächst einmal die erste grundlegende Erkenntnis erreicht, zu der Heidegger geführt hat, und die man sich aneignen kann, wenn man auch seinen weiteren Analysen nicht zu folgen vermag, die Unterscheidung zwischen dem „Vorhandensein" der gegenständlichen Dinge und dem „Dasein" des Ich. Mit dieser Unterscheidung ist uns zunächst nur eine negative Einsicht aufgegangen, die aber notwendig ist, um die Bahn freizumachen für alles weitere, was es nun zu bedenken gibt. Wir sehen jetzt: was das esse ist, das in dem cogito, ergo sum gemeint ist, darüber können wir zunächst noch gar nichts sagen; aber eines wissen wir: es steht in gar keiner Analogie zu dem Vorhandensein eines Steins, eines Hauses, eines Baumes oder irgendeines Gegenstandes, der das Objekt unserer Erkenntnis sein kann. Den Seinsbegriff, den wir aus der Betrachtung dieser Gegenstände gewonnen haben, dürfen wir in keiner Weise übertragen auf unsere eigene Existenz, diese ist etwas total anderes. Die Vorstellung einer Seelensubstanz, wie wir sie in der älteren Metaphysik haben, war die gröbste Form dieser Übertragung des dinglichen Seinsbegriffs auf das existentielle Sein. Aber auch wenn der substan-

tielle Seelenbegriff überwunden und durch einen aktuellen ersetzt ist, so ist damit diese Verwechslung noch keineswegs beseitigt. Sie hat nur feinere Formen angenommen.

Erst wenn wir alle dinglichen Gleichnisse und Analogien entschlossen hinter uns gelassen haben, können wir mit einer docta ignorantia an das herantreten, was es hier zu erfassen gilt, und uns ganz unvoreingenommen darein vertiefen. Dann sind wir reif für die zweite Erkenntnis, die nun erreicht werden muß. Das Dasein oder existentielle Sein ist nicht wie das Sein von Gegenständen ein Nebeneinandervorhandensein von Gegebenheiten, die voneinander getrennt und gegeneinander isoliert werden können. Vorhandene Dinge, wie Metall oder chemische Elemente, sind immer zunächst unabhängig voneinander da und gehen hinterher Beziehungen und Verbindungen miteinander ein. Beim Dasein ist es anders. Existieren ist von vornherein „intentional", also Sein „woraufhin", Sein „wofür", Sein „womit", Sein „wozu". Die Existenz besteht also von vornherein in einer intentionalen Beziehung. Wenn wir vom Sein des Vorhandenen herkommen, so wenden wir natürlich ein: eine Beziehung ist doch nicht möglich, ohne daß vorher die Dinge da sind, die aufeinander bezogen werden. Wenn eine Verbindung hergestellt werden soll, so muß doch zunächst etwas da sein, das in Verbindung tritt, und etwas, mit dem es in Verbindung tritt. Dann erst kann die Beziehung zustande kommen. Erst muß die Erde da sein und die Regenwolke, dann kann die Wolke die Erde befeuchten. Ebenso müssen wir sagen: erst muß das Subjekt da sein, dann kann es eine Beziehung zur Welt oder zu anderen Subjekten eingehen. Aber dieser Einwand beruht eben auf der Verwechslung von zwei ganz verschiedenen Seinscharakteren. Es wird dabei das, was vom Vorhandensein der Gegenstände gilt, auf das Dasein des Ich übertragen. Das Dasein hat eine völlig andere Struktur. Hier findet etwas statt, was bei vorhandenen Gegenständen undenkbar wäre. Wir haben ein Sein, das von vornherein nur in Beziehung besteht. Außerhalb der intentionalen Beziehung gibt es keine Existenz. Das Subjekt hat sein Dasein nur in dieser Beziehung. Es kann nicht unabhängig davon gedacht werden. Es kann nicht einmal in Gedanken aus dieser Beziehung herausgelöst werden. Es ist von vornherein ein Sein wozu und woraufhin. Wir müssen alle Analogien dinglicher Verhältnisse, die sich uns hier fortwährend störend eindrängen, gänzlich beiseite lassen und uns vorurteilslos in die unvergleichliche Eigenart dieser unanschaulichen Existenzweise versenken. Dann stoßen wir auf die drei wichtigsten Grundbeziehungen,

die zum Wesen der Existenz gehören. Wir sehen, Dasein ist in-der-Welt-Sein, besorgendes aus-Sein-auf ... Dasein ist Sein zum Tode. Und Dasein ist Mitsein, Sein mit anderen, also Ich- und Duverhältnis. Die phänomenologische Philosophie vertieft sich heute zunächst ohne jede theologische Absicht in diese drei existentiellen Beziehungen. Sie sucht, wie Gerhardt Kuhlmann in seiner Auseinandersetzung mit Bultmann in ZThK 1929, Heft 1 „Zum theologischen Problem der Existenz“ hervorhob, ein lediglich profanes Selbst- oder Daseinsverständnis. Aber weil die Besinnung hier auf das Lebenszentrum des Menschen geht, mit dem sich die Theologie beschäftigt, so ist die Übertragung dieser Analyse auf die Theologie, sobald wir ihre Richtigkeit anerkennen, eine unvermeidliche Konsequenz. Auch wenn Husserl und Heidegger diese theologische Auswertung für sich persönlich ablehnen würden, so müßte aus ihrer Philosophie eine Theologie genau so notwendig entstehen, wie aus dem Selbstverständnis der idealistischen Philosophie eine Theologie geboren wurde. Bultmann hat die Heideggersche Analyse der beiden ersten obengenannten Beziehungen (aus–sein) auf die Welt und Sein zum Tode) theologisch ausgewertet. Gogarten baut seine Theologie vor allem auf das existentielle Verständnis des Mitseins oder die Begegnung zwischen Ich und Du auf, wenn er auch seine Tendenz auf eine Existentialdialektik bis jetzt noch nicht in klarer Begrifflichkeit ausgesprochen hat.

Die Schicksalsfrage der heutigen Theologie ist in der Tat die, welche Kuhlmann im Anschluß an Grisebachs Angriff in spezieller Auseinandersetzung mit Bultmann zum Ausdruck gebracht hat: wird bei dieser Übertragung der Ontologie auf die Theologie nicht der Offenbarungsbegriff zu einer bloßen Mythologisierung der vom Philosophen schon im natürlichen Dasein entdeckten wesentlichen Dialektik von uneigentlicher und eigentlicher Existenz? Wird hier nicht das vom Philosophen Entdeckte nur mit der Terminologie der christlichen Theologie wiederholt? Ist nicht die Theologie Autorisation post festum der philosophischen Daseinsanalyse? Heidegger erfaßt das absolute Paradoxon im geschichtlichen Dasein selbst. Er braucht dazu nicht die Offenbarung. Die atheistische Metaphysik Heideggers, die grundsätzlich nichts vom θεός weiß und ohne ihn den vollen Horizont des Daseins umspannen will, „kann nicht dulden, daß eine Theologie eine neue Seinsmöglichkeit als eigenen Gegenstand entdeckt, d. h. sich ‚offenbaren‘ läßt, wenn diese neue Seinsmöglichkeit mehr sein will als ein im natürlichen Dasein als ursprünglich je schon vorhandener ‚Entwurf‘. Interpretiert

aber eine Theologie ihren Gegenstand, die Offenbarung, als ‚ursprüngliche' Seinsmöglichkeit im Sinn des ‚immer schon', so gibt sie damit in Wahrheit ihren Gegenstand auf" (aaO, S. 50).

Die Frage, die damit an Bultmanns Theologie gestellt ist, ist dieselbe Frage, die mutatis mutandis auch an jede frühere Theologie gestellt werden mußte, die von einer Philosophie ausging. Es ist dabei nebensächlich, ob der Philosoph, der der Schöpfer des betreffenden philosophischen Systems war, die theologischen Konsequenzen selbst gezogen hat, wie dies z. B. bei Kant, Fichte und Hegel der Fall war, oder ob es der Philosoph, wie dies bei Heidegger der Fall ist, den Theologen überläßt, auf seine ontologischen Grundlagen eine Theologie zu bauen. Mag Philosophie und Theologie in Personalunion verbunden sein oder Arbeitsteilung zwischen ihnen herrschen, in beiden Fällen stehen wir vor derselben Frage: wird hier nicht einer Seinsmöglichkeit, die der Philosoph im Menschen (als humanum) entdeckt hat, hinterher vom Theologen die Weihe einer göttlichen Offenbarung gegeben? Ist es also nicht eine theologische Autorisation post festum, wenn Kant in der „Religion innerhalb" die Gemeinschaft autonomer Subjekte, deren Möglichkeit sich aus dem Wesen des Menschen ergibt, „die Republik nach Tugendgesetzen" mit dem Reich Gottes gleichsetzt, also mit einer „heiligen Familie", in der der Gottessohn der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist? Oder ist es nicht eine bloße „Mythologisierung" der vom Philosophen im natürlichen Dasein entdeckten Dialektik, wenn nach Fichte die Entstehung der christlichen Offenbarungsreligion der Augenblick war, in welchem der Durchbruch des Geistes erfolgte, oder wenn nach Hegels Religionsphilosophie in Christi Tod und Auferstehung der absolute Geist durch Negation seiner Negation sich selbst findet? Die Frage läßt sich nicht einfach damit entscheiden, daß gesagt wird: der Philosoph erfaßt die Seinsmöglichkeit im „geschichtlichen Dasein" selbst, „er braucht dazu nicht die Offenbarung", also ist die darauf aufgebaute Offenbarungstheologie nur eine Wiederholung des vom Philosophen Entdeckten in theologischer Terminologie. Denn wenn wir an den Schöpfer glauben, dann sehen wir in „dem geschichtlichen Dasein", mit dem sich auch ein atheistischer Philosoph beschäftigt, eine Schöpfung Gottes. Da der Schöpfergott auch der Erlösergott ist, so muß die Erlösung, die mit der Offenbarung einsetzt, in irgendeinem Sinn die Schöpfung vollenden, also das ganz oder teilweise verloren gegangene Ebenbild Gottes wiederherstellen. Wenn also der Philosoph, mag er für sich persönlich Atheist oder Christ sein, die

„profane Existenz" des Menschen analysiert, so rührt er damit irgendwie an die Existentialdialektik, die in der Schöpfung liegt und in der Erlösung zur Vollendung kommt. Für den Glauben steht das humanum von vornherein immer schon im Licht der Schöpfung und der eschatologischen Bestimmung. Eine atheistische Ontologie, wie sie Heidegger versucht, ist also, vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, immer nur auf Grund einer Abstraktion möglich, also dadurch, daß eine letzte Frage „eingeklammert" oder außer Acht gelassen wird, die durch das Dasein des wirklichen Menschen immer gestellt ist, die Frage nach dem letzten Warum und Wozu der menschlichen Existenz.

Wir stehen also vor der Frage: ist die dialektische Theologie im Grunde Philosophie, die profane Existenzmöglichkeiten theologisch mythologisiert? Oder ist umgekehrt die Ontologie Heideggers im letzten Grunde Theologie, die nur die letzte Existenzmöglichkeit des Menschen, das Sein vor Gott oder das Sein in Gott, das sie als Möglichkeit in den Blick nehmen müßte, durch eine Abstraktion einklammert? Diese Frage läßt sich durch den Hinweis auf die Tatsache entscheiden, daß Heidegger im Unterschied von Kant oder Hegel in seiner Ontologie grundsätzlich Atheist bleibt und keine theologischen Konsequenzen aus ihr zieht. Die Antwort auf diese Frage kann sich nur aus der Sache selbst ergeben. Gehen wir aber auf die Sache selbst ein, so fällt die letzte Entscheidung über das Recht einer theologischen Verwertung der philosophischen Daseinsanalyse nicht auf dem Gebiet des „in-der-Welt-Seins", so wichtig Heideggers Begriffe Sorge, Sein zum Tode und Gewissen für die Theologie sein mögen. Entscheidend für den theologischen Wert der neuen Daseinsanalyse ist das, was Heidegger das Mitsein nennt, das Verhältnis von Ich und Du. Denn das Verhältnis zu Gott und zu Christus ist nach christlicher Auffassung unter allen Umständen ein Verhältnis zwischen Personen, also ein Ich- und Du-Verhältnis. Wenn wir als Christen im Gegensatz zum Pantheismus und Monismus an einen persönlichen Gott glauben, der sich menschlichen Personen kundgibt, so übertragen wir also damit eine Beziehung, die zunächst eine profane Beziehung zwischen Mensch und Mensch ist, auf das Verhältnis zum transzendenten Urgrund aller Dinge. Wenn wir diese Übertragung vollziehen, so bringen wir dabei immer eine ganz bestimmte Vorstellung von der Struktur der Ich-Du-Beziehung bereits mit, die wir aus dem profanen Zusammensein mit unseren Mitmenschen gewonnen haben. Der Hindu z. B. faßt schon im alltäglichen Leben das Ich- und Du-Verhältnis völlig anders auf als der Abendländer. Für ihn

sind schon im profanen Verkehr Ich und Du nicht voneinander unabhängige Bewußtseinswelten, sondern nur Differenzierungen innerhalb einer letzten Einheit, aus der sie auftauchen und in die sie wieder zurückkehren. Für den Hindu stehen also in dem Satz „*Deus dixit*“ Subjekt, Prädikat und Objekt von vornherein in einem völlig anderen Verhältnis als für den Abendländer. An dieser Stelle ist also das gar nicht zu vermeiden, was Kuhlmann der Theologie Bultmanns zum Vorwurf macht: eine Seinsmöglichkeit, die der atheistische Philosoph zunächst als reines *humanum* analysieren kann, wird vom Theologen religiös ausgewertet und in sein System aufgenommen. Und auch der Philosoph muß, wenn er vollständig analysiert, an dieser Stelle die religiöse Existenzmöglichkeit, das Sein vor Gott, also das Sein zum wahren Du des Menschen, wenigstens als Möglichkeit irgendwie in den Blickpunkt bekommen. Daß Heidegger in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ die Gottesfrage außer Betracht lassen kann, liegt vielleicht nur daran, daß er dem „Mitsein“, also dem Du-Verhältnis und seiner eigenartigen Struktur keine erschöpfende Untersuchung widmet. Der Sinn aller Glaubensaussagen, die die Theologie über Gott und Mensch, über den Abfall des Menschen von Gott und die Selbsterschließung Gottes an den Menschen macht, hängt also letztlich davon ab, welche Auffassung des Ich- und Du-Verhältnisses bei allen diesen Aussagen vorausgesetzt wird. Je weniger der Theologe über dieses Verhältnis als solches nachdenkt, je unbefangener und unphilosophischer er es als etwas Selbstverständliches und Gegebenes voraussetzt, um so abhängiger ist er dabei von einer ganz bestimmten philosophischen Tradition, die er von Kind auf in sich aufgenommen hat. Eine Besinnung über diese Urbeziehung, in der wir uns bewegen, ist gerade darum für die Theologie unbedingt notwendig.

Nun stehen wir aber gerade heute nicht nur innerhalb der Philosophie in engerem Sinne, sondern innerhalb unseres ganzen Geisteslebens mitten in einer Wandlung der Grundanschauung über das Ich- und Du-Verhältnis. Diese Wandlung ist vielleicht der wichtigste Schritt, der uns heute über die idealistische Philosophie hinausführt. Zeichen der neuen Besinnung über die Struktur dieses Verhältnisses sind vor allen Dingen Ferdinand Ebner, „Das Wort und die geistigen Realitäten“ (1921), Martin Buber, „Ich und Du“ (1923), Karl Löwith, „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen“ (1928). Der Einsatzpunkt der neuen phänomenologischen Versenkung in das Du ist die grundlegende Erkenntnis, von der wir in diesem Aufsatz ausgegangen sind: das Dasein,

in dem wir uns selbst vorfinden, ist etwas qualitativ anderes als das Vorhandensein von Gegenständen, die unabhängig voneinander sind und dann hinterher Verbindungen miteinander eingehen. Existieren ist von vornherein intentionale Beziehung, also Sein woraufhin oder Sein womit. Wenden wir diese Erkenntnis auf das Ich- und Du-Verhältnis an, so stehen wir sofort mitten in der Grundanschauung Ferdinand Ebners, unter deren Einfluß Emil Brunner sein Schleiermacherbuch schrieb und seine Theologie des Wortes entwarf. Die Existenz des Ich liegt nicht in seinem Bezogensein auf sich selbst, sondern in seinem Verhältnis zum Du. Das Ich hat keine absolute Existenz, denn es existiert nur im Verhältnis zum Du. Man wird vielleicht einmal später in dieser Erkenntnis eine „kopernikanische Tat" sehen, die zum erstenmal wirklich über das kartesianische *cogito ergo sum,* den Einsatz der ganzen idealistischen Philosophie, entscheidend hinausführte. Beim ersten kartesianischen Einsatz des menschlichen Denkens war die letzte Voraussetzung, die man für keines Beweises bedürftig hielt: das einsame Ich ist das primäre Datum, der unbezweifelbare archimedische Punkt, von dem die erkenntnistheoretische Überlegung ausgehen muß. Diesem Ich ist die ganze übrige Welt als seine Erscheinung gegeben. Nun muß erst untersucht werden, ob die übrige Welt, die dem einsamen Ich erscheint, nur eine Setzung des Ich ist, oder ob sie sich vor dem Tribunal des Ich als eine Wirklichkeit von eigenem Realitätswert ausweisen kann. Diese Fragestellung, die vom einsamen Ich als dem Urdatum ausgeht, beherrscht die ganze Entwicklung des Denkens von Cartesius bis zum letzten Ausläufer des Idealismus, der die kartesianische Voraussetzung noch einmal bis in alle ihre erkenntnistheoretischen und ethischen Konsequenzen verfolgt hat, Max Stirner. Dieser kartesianische Ausgangspunkt ist nach Ferdinand Ebner ein πρῶτον ψεῦδος. Das einsame Ich, für das die ganze Welt nur ein Schauspiel ist, ist eben gerade nicht das primäre Datum, von dem unser Denken ausgehen darf. Das „Fürsichsein des Ichs . . . ist kein ursprüngliches Faktum". Das Ich hat nicht eine von seinem Verhältnis zum Du unabhängige Existenz. Seine Einsamkeit ist nicht sein ursprünglicher und ihm wesentlicher Zustand. Das einsame Fürsichsein des Ichs ist vielmehr etwas ganz und gar Sekundäres, nämlich das Ergebnis eines Aktes, durch den sich das Ich vor dem Du selbst abgeschlossen hat. Dieser Selbstabschließungsakt hat also selbst schon die Beziehung des Ich auf ein Du zur Voraussetzung. Auch beim einsamen Selbstgespräch ist, wenn es nicht die Ichverdoppelung des Wahnsinnigen ist, immer schon ein Du vorausgesetzt,

das zuhört. Das einsame Ich ist also eine negative Beziehung, in welcher das Ich sich von seinem ursprünglichen Beziehungspunkt gewaltsam und willkürlich abgewendet hat und durch den es seine eigene Existenzgrundlage zerstört.

Wie Löwith gezeigt hat, beginnt die Wendung, die heute auf allen Gebieten sich auswirkt, schon in Feuerbachs „Gundsätzen der Philosophie der Zukunft", und zwar durch die These: „Das Wesen des Menschen ist nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten", ich bin auch im Denken Mensch mit Menschen. Die Dialektik ist ein Dialog zwischen Ich und Du. Nach Feuerbach übersieht Hegel den anderen Menschen als das wesentlichste Objekt. Er abstrahiert vom Du, an dem ich allererst zu einem wirklichen Ich werde. Schon der Begriff des Objekts ist vermittelt durch den Begriff des Du. Nur was auch der andere sieht, ist mir gewiß. Die Gewißheit vom Dasein anderer Dinge ist für mich vermittelt durch „die Gewißheit von dem Dasein anderer Menschen außer mir"[1]. Auch nach Diltheys Realitätsabhandlung ist die„Außenwelt" „zunächst" in einer anderen Person gegeben. Nach der primären Widerstandserfahrung an anderen Personen konzipieren wir in Analogie die Realität der Objekte. Sachen können sich selbst nicht widersetzen, nur widerstehen. Aber auch von der Selbsterkenntnis gilt: der Mensch erkennt sich nur im Menschen. Ich kann mir in Wahrheit nicht durch mich selbst und auch nicht durch die naturhafte Welt, sondern nur von „dir" zu eigen werden. Du bist meine eigentliche Welt, wozu ich existiere. Sich selbst kann niemand verstehen, wenn er nicht die Verständlichkeit seines Denkens an anderen erprobt. Auch die Selbständigkeit des Ich gegen das Du ist nur gegenseitige Selbständigkeit. Dem entsprechen die Sätze Martin Bubers: „Alles wirkliche Leben ist Beziehung." „Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und Verschmelzung kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du" (S. 18). „Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart. Das Ich des Grundwortes Ich-Es das Ich also, dem nicht ein Du gegenüber leibt, sondern das von einer Vielheit von ‚Inhalten' umstanden ist, hat nur Vergangenheit, keine Gegenwart" (S. 19). Wenn wir diese Du-Beziehung, durch die ich erst mich selbst finde, genauer analysieren, so zeigt es sich, daß nur *eine* Person in zweiter Person sich mit der von allen anderen

[1] Karl Löwith, aaO, S. 41.

unterschiedenen ersten Person vereinigen kann; indem ich der eine bin und du der andere, gehören wir beide unmittelbar einander. „Man" ist nicht miteinander, sondern „wir beide". Du bist mein *alter ego,* der andere meiner selbst. Eigentliche Kommunikation gibt es also nur zu zweit unter vier Augen (Löwith).

Aus alledem ist zweierlei deutlich geworden:

1. Man mag die Ontologie als eine Gefahr für die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Theologie ansehen, das Ich- und Du-Verhältnis ist doch unter allen Umständen die Stelle, wo für eine christliche Theologie der ontologische Unterbau unvermeidlich wird. Jede Theologie, die an einen persönlichen Gott glaubt, wendet ontologische Voraussetzungen über die Struktur des Ich- und Du-Verhältnisses auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch an. Die bisherige Theologie hat das meistens naiv getan, ohne über Sinn und Recht dieser Voraussetzung nachzudenken. Heute, da in der Philosophie eine neue Besinnung über die Struktur des Ich- und Du-Verhältnisses eingesetzt hat und diese vielfach zu entgegengesetzten Analysen kommt, ist es nicht mehr möglich, eine bestimmte Anschauung über diese letzte Grundbeziehung unseres Daseins als selbstverständlich vorauszusetzen. Es ist für jede Theologie notwendig geworden, zunächst eine Analyse des Ich- und Du-Verhältnisses vorzulegen, ehe diese Beziehung auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch übertragen wird. Das sieht man am deutlichsten an Gogartens Theologie, die ja ganz auf eine bestimmte Deutung der Ich- und Du-Beziehung aufgebaut ist. Die Begegnung zwischen Ich und Du tritt bei Gogarten in dreifacher Form auf. Es ist zunächst die unqualifizierte Begegnung, in der wir immer stehen, wo Menschen mit einem bestimmten Anspruch an uns herantreten. Es ist dann die qualifizierte Begegnung, in der Menschen im Namen Gottes einen Anspruch an uns stellen. Und es ist endlich die höchste Ich- und Du-Beziehung, die dann zustande kommt, wenn Christus unseren sündhaften Anspruch erfüllt und uns die Süde vergibt, indem er sie auf sich nimmt. Löwith greift die Voraussetzung dieser Theologie an, indem er die Analyse der Ich- und Du-Beziehung in Frage stellt, von der Gogarten ausgeht. „Gogarten beseitigt die faktische Zweideutigkeit und die darin beschlossene Umkehrbarkeit der Beziehung von Ich und Du mit einem nur ‚theologisch' begründbaren Gewaltstreich." Wenn Gogarten die christiiche Entscheidung in der Alternative sieht, sich entweder für sich selbst oder für den anderen zu entscheiden, so ist dieses Entweder-Oder Gogartens nach Löwith nur auf seinem theolo-

gischen Boden kein problematisches Sowohl-als-auch. „Anthropologisch ist dagegen nicht einzusehen, wieso irgendeine Bestimmung des Menschen, also z. B. sein ‚Geschöpf'-sein, aber in einem vortheologischen Sinne, nicht mit dem Anspruch des einen auch den des anderen begründen sollte." „An sich sind wir einander ebenbürtig, weil wir beide als Menschen und auch als Geschöpfe Unseresgleichen sind" (S. 134 f).

Wir können die Kontroverse zwischen Löwith und Gogarten im Rahmen dieses Aufsatzes nicht zum Austrag bringen. Denn das wäre nur durch eine vollständige und allseitige Analyse der Ich-Du-Beziehung möglich. Diese müßte in eine Untersuchung aller Seinsbeziehungen eingebaut sein. Ich erwähne die Kritik Löwiths an Gogarten hier nur als ein besonderes anschauliches Beispiel dafür, daß gerade beim Ich-Du-Verhältnis Ontologie und Theologie unlöslich miteinander verbunden sind. Das rein profane Verständnis dieser Seinsbeziehung bildet das Fundament, auf dem der theologische Oberbau ruht. Ein Gegensatz im ontologischen Verständnis dieser Urbeziehung bedeutet einen Gegensatz in der Gottesfrage. Gogartens Theologie erscheint darum als ein „Gewaltstreich", weil er es versäumt hat, zunächst seine Auffassung vom Wesensgehalt der Ich-Du-Beziehung überhaupt vorzutragen, weil er statt dessen sofort die letzte theologische Konsequenz aus seinem Du-Verständnis zieht.

2. „Beim Verständnis des Ich-Du-Verhältnisses, von dem der Sinn des Gottesglaubens zu einem ganz wesentlichen Teil abhängt, ist aber die entscheidende Frage die, ob die ältere Anschauung recht hat, nach der das Du ein zweites Ich ist, das dem ersten Ich als zweites Exemplar derselben Gattung ebenbürtig gegenübersteht, oder ob die mit Feuerbach einsetzende Erkenntnis richtig ist, die Martin Buber in dem Satz ausdrückt: „Ich werde am Du."

Ist das Ich an sich selbst, sind also die Iche nebeneinander vorhandene Individuen, die zunächst an sich sind, aber außerdem auch in Gemeinschaft miteinander treten können, dann tritt Gott, wenn wir seine Wirklichkeit voraussetzen, als ein an sich seiendes Individuum neben die an sich vorhandenen menschlichen Individuen. Wenn ein Verhältnis von ihnen zustande kommt, so tritt dieses Verhältnis neben die Beziehungen, in denen wir zu unseren Mitmenschen stehen. Beide Beziehungen sind unabhängig voneinander da. Der Einzelmensch tritt Gott zunächst als isoliertes Individuum gegenüber. Es kann einsame Gottesgemeinschaft geben, die außerhalb aller Gemeinschaft mit Menschen steht. Erst hinterher kommt die Wirklichkeit des „Andern" in

Sicht. Das Problem „vom fremden Ich" (Scheler), „die Frage nach der Erkenntnis des Fremdseelischen, die die eigentliche Erkenntnistheorie der Geschichte ist" (Troeltsch), wird lebendig. Die isolierten Individuen sind miteinander „verkettet", können aneinander „teilhaben". Sie können einander ihre einsamen Gotteserlebnisse mitteilen und so eine Kirche oder einen Verein gleichgestimmter Seelen miteinander bilden. Aber für alle diese Beziehungen gilt die Regel: Gottesliebe und Nächstenliebe liegen in verschiedener Richtung, wenn wir beide auch in einen indirekten Zusammenhang miteinander bringen können. Es kann eine Nächstenliebe geben, die nicht als solche schon ein Verhältnis zum Schöpfer ist. Wenn unter diesen Umständen die Wirklichkeit Gottes vorausgesetzt wird, dann sind die Geschöpfe ihm gegenüber untereinander gleichwertig. Keines von ihnen hat den anderen gegenüber einen starken Akzent.

Anders liegt die Sache, wenn Bubers Satz richtig ist: „Ich werde am Du." Dann ist mein Ichsein von vornherein nicht ein Ansichsein, sondern ein Sein für den anderen, ein dem Du Verantwortlichsein. Dann ist „der Mensch das, was er ist, nie aus sich und aus seiner Persönlichkeit, aus dem, was man seine Individualität, seine Eigenart nennt; sondern er ist das, was er ist, durch den jeweilig anderen, den Zweiten, der aber eigentlich der Erste ist. Er ist das, was er in der Verantwortung gegen diesen Anderen ist" (Gogarten, Die Schuld der Kirche gegen die Welt, S. 34). Wenn das Du das Ich konstituiert, so hat das Du in der Tat im Ich- und Du-Verhältnis den entscheidenden Akzent. Aus dieser Analyse des Ich- und Du-Verhältnisses ergibt sich aber eine ganz bestimmte theologische Konsequenz. Ich bedarf des Du, an dem ich werde. Der andere, an dem ich werde, ist aber in derselben Lage, er bedarf eines Dritten, an dem er wird. Es sind also zwei Möglichkeiten vorhanden. Wir werden entweder auf eine unendliche Reihe geführt. Es gibt nirgends ein Ich, das an sich selbst wird, an dem andere werden können. Das Ich- und Du-Verhältnis lebt also zuletzt von einer fiktiven Voraussetzung. Jeder, der an einem Du ein Ich wird, etwa in der Freundschaft, im erotischen Verhältnis, in der Ehe, im Verhältnis von Jünger und Meister handelt, *als ob* der andere ein Ich wäre, das an sich selbst wird. Das Ich- und Du-Verhältnis ist also zuletzt sinnlos und kann nur durch eine bewußte Illusion aufrechterhalten werden. Oder aber die Ich- und Du-Beziehung hat Sinn, dann haben wir ein letztes Du vorausgesetzt, ein Du, das durch sich selbst ist und an dem alle anderen Ich werden. Ist Gott die Wirklichkeit, an der alle Ich sich selbst

finden, dann ist jede Ich- und Du-Begegnung eine Begegnung mit Gott. Der andere, der unserer Hingabe bedarf, fordert sie im Namen Gottes. Jede Nächstenliebe ist eben damit Gottesliebe. Daher ist jedes Freundschaftsverhältnis, jede erotische Beziehung, jede Ehe, jedes Verhältnis des Kindes zu Vater und Mutter entweder ein Ausdruck der Verzweiflung: der Mensch sucht nach dem Du, an dem er allein Ich werden kann, und merkt bald, daß der andere, bei dem er Halt sucht, selbst keinen ewigen Halt hat. Oder die Beziehung tritt in das religiöse Stadium ein. Der andere darf wirklich im Namen Gottes Hingabe unseres Lebens verlangen.

Rudolf Bultmann

DIE GESCHICHTLICHKEIT DES DASEINS UND DER GLAUBE

Antwort an Gerhardt Kuhlmann

1930

1. Zu meinem Bedauern fehlte mir bisher die Zeit, auf die sachgemäßen und scharfsinnigen Fragen, die G. Kuhlmann an mich gerichtet hat (ZThK 1929, S. 28–57: Zum theol. Problem der Existenz), einzugehen. Ich will versuchen, ihm jetzt eine Antwort zu geben.

Ist K. darin mit mir einig, daß der Begriff der Existenz der methodische Ausgangspunkt der Theologie sein muß, da ihr Thema die gläubige Existenz ist, so erwachsen seine Bedenken gegen meine Arbeit daraus, daß ich bei dem Bemühen, die gläubige Existenz theologisch-begrifflich zu explizieren, in Abhängigkeit von Heideggers existentialer Analyse des Daseins gerate. Mit Recht betont K., daß Heideggers Methode nicht als ein formal-technisches Verfahren verstanden werden darf, das sich nach Belieben auf einen anderen Gegenstand als das natürliche Dasein – also in diesem Fall auf das gläubige Dasein – übertragen ließe. Vielmehr ist die Methode durch ihren *Gegenstand* bestimmt; und wenn ich also die Begriffe der Heideggerschen Existentialanalyse übernehme, so übernehme ich faktisch auch den Gegenstand dieser Analyse, und so ist der Gegenstand meiner theologischen Forschung in Wahrheit gar nicht die *gläubige* Existenz, sondern das *natürliche* Dasein. Das zentrale Thema der theologischen Forschung, die Offenbarung, durch welche die gläubige Existenz ihre Bestimmtheit erhält, ist damit profaniert und verfälscht; ich „wiederhole" nur die philosophische Daseinsanalyse und autorisiere sie *post festum,* indem ich ihre Begriffe mythologisiere.

In der Tat ist eine Methode nicht ablösbar von ihrem Gegenstand. Der Gegenstand der existentialen Daseinsanalyse aber ist *das Dasein, der Mensch;* und eben das Dasein, der Mensch, ist auch der Gegenstand der Theologie. Deshalb ist das Verhältnis von Philosophie und Theo-

logie nicht ohne weiteres durchsichtig. Zunächst läßt sich sagen: Thema der Philosophie ist (sofern das Dasein in ihren Bereich fällt) das *natürliche* Dasein; Thema der Theologie ist das *gläubige* Dasein.

In diesem Falle hat aber „*natürlich*" nicht den theologischen Sinn von widergöttlich, sondern ist eine rein formal-ontologische Bezeichnung; d. h. der Philosoph sieht vollständig davon ab, ob im Dasein so etwas wie Glaube oder Unglaube vorkommen kann[1]. Würde er auf diese Phänomene reflektieren, so könnte er nur sagen, daß seine Analyse die Bedingung der Möglichkeit dafür aufweist, daß sich ein Mensch gläubig oder ungläubig verhalten kann[2]. Der „Atheismus" der Philosophie ist nicht mit dem theologischen Begriff des Unglaubens identisch. (Wie über jenen Atheismus vom Glauben aus zu urteilen wäre, ist hier nicht zu erörtern.) Da Glaube und Unglaube die Antworten sind auf eine konkrete und kontingente Verkündigung, die sich je an ein konkretes Dasein adressiert, so wäre eine ausdrückliche Reflexion auf Glaube und Unglaube für die Philosophie ebenso absurd, wie die Reflexion darauf, ob in einem konkreten Fall ein Liebesantrag angenommen oder abgewiesen wird. Nichtsdestoweniger wird die philosophische Daseinsanalyse die Bedingungen der Möglichkeit dafür aufweisen müssen, daß im Dasein so etwas wie ein Liebesantrag und seine Annahme ober Abweisung vorkommen kann, – so wenig sie irgendeinen konkreten Liebesantrag in den Blick nimmt. So nimmt die Philosphie auch die christliche Verkündigung (das Positum, das die Theologie zur positiven Wissenschaft macht im Unterschied von der Philosophie, deren Gegenstand nicht ein Seiendes, sondern das Sein ist) [3] nicht in den Blick, und doch gibt sie allein die Möglichkeit, be-

[1] Ebensowenig ist die „Endlichkeit des Daseins", von der die Philosophie redet (M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, S. 219 usw.) die Endlichkeit, von der die Theologie handelt.

[2] Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes. Festschr. f. E. Husserl, 1929, S. 97, wo für einen analogen Fall in dieser Weise geurteilt wird.

[3] In bezug hierauf liegt bei K. (S. 43) offenbar eine Konfusion vor. Sein Satz „Aber Heideggers Philosophie ist gar keine ‚Wissenschaft vom Sein' sondern untersucht den ‚Sinn vom Sein', d. h. sie ist von vornherein darauf angelegt, ein bestimmtes Sein als einzig mögliches Sein zu ‚entdecken', das *Dasein*" – enthält mehrere Fehler. Zunächst ist die Antithese falsch; denn was soll ‚Wissenschaft vom Sein' anders tun als den ‚*Sinn* von Sein' untersuchen? Eben das meine ich ja auch in meinem von K. kurz vorher zitierten Satz (ThBl 1927, Sp. 73), der die Philosophie bezeichnet „als kritische Wissenschaft vom *Sein*, d. h. als Wissenschaft, die alle positiven Wissenschaften, die vom *Seienden* handeln, auf ihre Begriffe vom Sein hin zu kontrollieren

grifflich zu verstehen, was so etwas sei wie „Verkündigung", „Wort", „Anrede", „Hören", – ohne daß sie je eine konkrete Verkündigung verstehen lehrt.

Allgemein ausgedrückt läßt sich über den *Unterschied von Philosophie und Theologie* für unseren Zusammenhang folgendes sagen: die Philosophie zeigt, daß Dasein je meines ist, aber sie redet nicht von je meiner konkreten Existenz; das aber tut die Theologie, die in eigen-

habe". K. meint offenbar: Heideggers Philosophie ist keine Wissenschaft von einem *Seienden;* – eben das, was ich ja auch sage. Falsch ist ferner die Fortsetzung; denn diese meint doch offenbar, Heideggers Philosophie wolle ein bestimmtes *Seiendes,* das Dasein, entdecken. In Wahrheit „entdeckt" Heideggers Philosophie (deren Absicht K. überhaupt falsch charakterisiert) das Dasein gar nicht, das ja höchstens selbst sich „entdecken" kann. Vielmehr ist für Heidegger das Dasein das primär zu befragende Seiende, wenn die ontologische Frage nach dem (Sinn von) Sein überhaupt methodisch in Angriff genommen werden soll (vgl. Sein und Zeit 1, §§ 2–5).

Deshalb ist auch das weitere bei K. falsch: „Die positiven Wissenschaften sind je ‚Wissenschaft vom Sein' (Nein! vielmehr je von einem Seienden bzw. einer Region des Seienden), d. h. ihr Gegenstand ist immer eine ‚Abkünftigkeit' des ursprünglichen Seins, für das allein und ausdrücklich die Philosophie zuständig ist." Was soll dieser Satz überhaupt besagen? Verständlich ist er doch nur, wenn jedesmal statt „Sein" „Seiendes" gelesen wird. Dann aber gilt Heideggers Satz (Wesen des Grundes, S. 100, 1): „Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein." Um die „Abkünftigkeit" eines Seienden geht es überhaupt nicht, sondern um die „Abkünftigkeit" des Sinnes von Sein in bezug auf eine bestimmte Region von Seiendem, der „abkünftig" ist von dem Sinne von Sein überhaupt. Wenn Theologie als positive Wissenschaft von einem bestimmten Seienden redet, so wird der Sinn von Sein, den sie dabei voraussetzt, ein bestimmter, d. h. also ein „abkünftiger" sein müssen, und die Philosophie wird die Instanz sein müssen, die über diese „Abkünftigkeit" befindet, ohne daß dadurch die Selbständigkeit der Theologie im mindesten beeinträchtigt wäre. Ebensowenig wäre ja etwa die Selbständigkeit der Kunstwissenschaft beeinträchtigt, oder wären die Kunstwerke als Gebilde der Philosophie bezeichnet, wenn die Philosophie untersucht, welches Seinsverständnis die Kunstwissenschaft leitet, und welches die Seinsart der Kunstwerke ist, und wie dieser bestimmte Seinssinn „abkünftig" ist im Verhältnis zum Sinn von Sein überhaupt. Sind alle positiven Wissenschaften, die je eine Region des Seienden zu ihrem Gegenstand haben, geleitet von einem bestimmten Seinsverständnis, wie das Dasein überhaupt von einem bestimmten vorontologischen Seinsverständnis geleitet ist und ist eben darin die Möglichkeit einer philosophischen Ontologie begründet – so machen doch die positiven Wissenschaften dieses Seinsverständnis gerade nicht zu ihrem Thema, sondern das eben tut die Philosophie. Sind die Grundbegriffe einer positiven Wissenschaft ins Wanken geraten und zur Diskussion gestellt, so vermag sie zu ihrer Klärung die Philosophie zu befragen; diese aber setzt für ihre Untersuchungen die Eigenständigkeit der positiven Wissenschaften und des in ihnen thematisierten Seienden voraus.

tümlicher Weise am Anredecharakter der Predigt teilhat (indem sie nur für solche redet, die diese – freilich für Alle bestimmte, Alle anredende – Predigt hören, während die Philosophie für jedermann redet), – so gewiß die Philosophie andrerseits etwa zeigen kann, daß von oder aus meiner konkreten Existenz reden, nur heißen kann: anreden oder antworten. Setzt die Theologie den Vollzug einer bestimmten Anrede voraus, so kann die Philosophie nur sagen, was Anrede überhaupt bedeute. Die Philosophie sieht, *daß* Dasein nur je ein konkretes ist, das durch ein bestimmtes Wie charakterisiert ist; sie redet vom *Daß* dieses *Wie,* aber nicht von dem Wie selbst. Die Theologie aber redet von einem bestimmten Wie, – jedoch nicht, indem sie in eine von der Philosophie im Ganzen alles Wißbaren oder im System der Wissenschaften gelassene Lücke springt. Vielmehr kann sie nur ihr eigenes, ursprüngliches Motiv haben, darin nämlich, daß das durch jenes Wie bestimmte Dasein zu seinem eigenen Vollzuge der Theologie bedarf. Die Philosophie aber weist das Daß eines konkreten Wie als wesenhaft eigentümlich für das Dasein auf, ohne je dahin zu gelangen, von einem konkreten Wie zu reden. Ihr Thema ist eigentlich nicht die Existenz, sondern die Existentialität, nicht das Faktische, sondern die Faktizität; sie untersucht die Existenz hinsichtlich der Existentialität, aber sie redet nicht in die konkrete Existenz[4].

Das bisher Gesagte sollte vorläufig deutlich machen, daß Philosophie und Theologie den gleichen Gegenstand haben, das Dasein, daß sie ihn aber in verschiedener Weise zum Thema machen: die Philosophie, indem sie das Sein des Daseins zum Thema macht, d. h. indem sie die formalen Strukturen des Daseins ontologisch untersucht; die Theologie, indem sie vom konkreten Dasein redet, sofern es glaubt (bzw. nicht glaubt, was für sie nicht ein Negativum, sondern ein Positivum ist), sofern sein Wie dadurch charakterisiert ist, daß es von einer bestimmten Verkündigung getroffen ist oder getroffen werden soll. Und es läßt sich deshalb schon hier sagen, daß Theologie (im Unterschied von der Philosophie) als positive Wissenschaft grundsätzlich historische Wissenschaft ist, indem sie von einem bestimmten Geschehen im Dasein redet.

Das Gesagte hat aber zugleich vorläufig etwas weiteres angedeutet, nämlich daß die Theologie als Wissenschaft die philosophische Daseinsanalyse fruchtbar machen kann. Denn das *gläubige* Dasein ist doch jedenfalls *Dasein;* auch der *Glaubende* existiert als *Mensch,* wie ihm

[4] Natürlich kann das Philosophieren existentiell ergriffen werden; dann redet der Philosoph existentiell, aber nicht „die Philosophie".

die Verkündigung, aus der der Glaube kommt, als menschliches Wort begegnete. Seine Sünde und deren Vergebung, die ihm in der Verkündigung enthüllt werden, sind doch, wenn sie von ihm, dem Glaubenden ausgesagt werden, Phänomene innerhalb des Daseins; oder besser: sie sind es *auch*[5]. Sind sie das aber, so muß doch ihre *Möglichkeit* innerhalb des Daseins aufgewiesen werden können, ihre ontologisch-existentiale Möglichkeit, wohlverstanden! Denn über die ontische Möglichkeit ist damit gar nichts ausgesagt.

In der Tat: wenn z. B. der Glaube behauptet, es sei *unmöglich*, daß der Mensch vor Gott gerecht werde durch seine Werke, daß er also notwendig in der dem Dasein wesensmäßig zu eigenen Entscheidung die Möglichkeit, seine Eigentümlichkeit zu ergreifen verfehlte, so ist hier die Unmöglichkeit *ontisch-existentiell* gemeint; und die Rede von solcher *Unmöglichkeit* ist nur möglich und sinnvoll, wenn *ontologisch-existential* von der *Möglichkeit* der „Gerechtigkeit" geredet werden kann[6]. Von einem Tier zu sagen, es könne unmöglich durch des Gesetzes Werke gerechtfertigt werden, ist offenbar sinnlos, weil Gerechtigkeit keine ontologische Möglichkeit für das Tier bedeutet[7].

In gewissem Sinne „wiederholt" also die Theologie allerdings die philosophische Analyse, sofern sie nämlich ihre Grundbegriffe als Existenzbegriffe nur explizieren kann auf Grund eines Verständnisses

[5] Wenigstens nach protestantischer Auffassung, nach welcher der Mensch nicht durch die caritas infusa einen übernatürlichen Habitus erhalten hat. Doch ich will den Vorwurf des „Katholizismus", den der Kreis Grisebachs so freigebig austeilt, nicht zurückgeben. Ich will jedoch bemerken, daß die von diesem Kreise an Barth und Gogarten geübte Kritik mir trotz des Richtigen, das sie im einzelnen sagt, negativ und unfruchtbar erscheint, da sie nicht von den Intentionen der Kritisierten ausgeht.

[6] In der Tat: „Die doppelte Möglichkeit der Existenz, eigentlich oder uneigentlich zu sein, verlegt die ‚Wahl' in den Vollzug der profanen Existenz selbst" (S. 51 bei K.). Das ist ontologisch ganz korrekt; nur besagt die ontologische Analyse nichts über die faktische Wahl, über die der Glaube und ihm entsprechend die Theologie reden.

[7] Damit erledigen sich auch einige der S. 46 von K. gestellten Fragen. Gewiß: die Offenbarung macht – was ontologisch nicht einzusehen ist – die beiden Möglichkeiten, die das Weltsein immer hatte, aktuell. Ontologisch kann das insoweit *verstanden* werden, als ontologisch gezeigt werden kann, daß diese Möglichkeiten je durch ein *Ereignis* aktualisiert werden und daß in bezug darauf von „vorher" und „seit" geredet werden kann. Spezifisch theologisch aber ist die (auf dem Grunde der Existentialanalyse wohl verständliche, aber nicht zu begründende) Behauptung, daß „in einem neuen Sinn" und d. h. *faktisch* die Entscheidung sich nur aktualisiert, wenn dies Ereignis die christliche Verkündigung ist. Das in bezug auf dieses Ereignis behauptete „vorher" und „seit" darf und kann ontologisch gar nicht weiter geklärt werden.

des „Seins“ des Daseins, und insofern sie für die Analyse des Seins-Sinnes auf die Philosophie angewiesen ist. Sie könnte das nicht, wenn es sich um eine *systematische* Philosophie handeln würde, die von einer vorausgesetzten Idee von Sein aus *deduzierend* verfährt. Sie kann es aber, wenn es sich um eine philosophische *Forschung* handelt, die als Phänomenologie *auf*weist, die die Phänomene selbst zum Sich-Zeigen bringen will. Die Theologie lernt in diesem Falle ja im Grunde nicht von „der“ Philosophie, sie übernimmt nicht deren System oder Dogmen, sondern sie läßt sich von ihr an das Phänomen weisen; sie läßt sich von dem Phänomen belehren, vom Dasein, dessen Struktur die Philosophie aufdeckt.

Unbrauchbar wäre eine Philosophie, die es übernimmt, den „*Sinn*“ des Daseins in *dem* Sinne nachzuweisen, daß sie zeigen wollte, daß das Dasein „sinnvoll“ (oder auch umgekehrt – wie Nietzsche – „sinnlos“) sei. Sie würde dann dem konkreten Dasein die je ihm gestellte und nur je von ihm zu beantwortende Frage nach seinem „Sinn“ abnehmen wollen; sie würde auf die Frage des Daseins: „was ist Wahrheit?“ die als die Frage des Daseins die Frage je des Augenblicks ist, eine allgemeine Antwort geben wollen. Statt dessen zeigt legitime philosophische Daseins-Analyse gerade, daß je das konkrete Dasein selbst einzig die Frage nach seinem „Sinn“, die Frage „was ist Wahrheit?“ stellen kann und zu beantworten hat. Und eben dies bedeutet für sie: den „Sinn“ von Dasein aufweisen, d. h. zu zeigen, was Dasein bedeute, welchen „Sinn“ *Sein* habe, wenn von Dasein die Rede ist.

Täuscht sich die Philosophie keineswegs darüber, daß ihre Arbeit als Forschung nicht zu absoluten Erkenntnissen führt (Heidegger, Kant, S. 226f), so darf natürlich auch die Theologie nicht meinen, daß die Philosophie ihr eine abgeschlossene Normal-Ontologie bietet, mit der sie dann nach Belieben arbeiten kann. Das wird sie auch gerade dann nicht meinen, wenn sie von der Philosophie lernen will, die Phänomene selbst zu sehen. Sie wird dann im Gegenteil erwarten, daß die philosophische Arbeit – sich radikalisierend und korrigierend – die Phänomene immer besser und deutlicher zu zeigen vermöge, womit freilich gegeben ist, daß auch sie, die Theologie selbst, weiterzulernen und umzulernen hat. Aber dieser Vorbehalt kann doch nur für eine solche Theologie ein Anstoß sein, die vergessen hat, daß auch sie selbst Forschung ist, und die meint, es ihrerseits zu absoluten Erkenntnissen bringen zu können [8]. –

[8] Im Hinblick auf den Aufsatz *Löwiths* (s. unten S. 95ff) darf ich hier folgendes

In dem angegebenen Sinn „wiederholt" also die Theologie, und sie muß es tun, wenn in dem christlichen Geschehen, das sich im Glauben vollzieht, in der „Wiedergeburt", nicht eine magische Verwandlung des Menschen vor sich geht, die den Glaubenden aus dem Dasein herausnähme[9]. Sie *muß* das tun, wenn in der gläubigen Existenz die vorgläubige aufgehoben ist. Ist im Glauben die vorgläubige Existenz existentiell-ontisch überwunden, so heißt das nicht, daß die existential-ontologischen Bedingungen von Existieren vernichtet sind. Theologisch ausgedrückt: der Glaube ist nicht eine inhärierende neue Qualität, sondern eine stets neu ergriffene Möglichkeit des Daseins, wenn Dasein im steten Ergreifen seiner Möglichkeiten existiert. Der Glaubende ist kein Engel geworden, sondern *simul peccator, simul iustus.* Deshalb haben alle christlichen Grundbegriffe einen ontologisch bestimmenden vorgläubigen und rein rational faßbaren Gehalt. Alle theolo-

sagen: Da der Fortschritt der philosophischen Arbeit keineswegs nur von der Energie und dem Scharfsinn des philosophischen Denkens abhängt, sondern – da ontologisches Verstehen sich nicht von ontischer Erfahrung abschnüren läßt – ebensosehr von dem bestimmten existentiellen Daseinsverständnis des Philosophen, so könnte es scheinen, daß die von der Philosophie lernende Theologie dem bestimmten *„Existenzideal"* des Philosophen ausgeliefert wird. Das hängt davon ab, welche Bedeutung das „Existenzideal" des Philosophen für seine Philosophie hat; ob er ein bestimmtes, inhaltliches „Existenzideal" vorträgt, oder ob er aus dem eigenen Wissen um ein „Existenzideal" abnimmt, daß es zum Dasein als solchem gehöre, von einem „Existenzideal" bewegt zu sein. Unzulässig erscheint es mir nun, Heideggers Begriff der *„Eigentlichkeit"* des Daseins als Ausdruck eines Existenzideals zu fassen. Denn mit dem Begriff der „Eigentlichkeit" ist – der Absicht nach zum mindesten – die Geschichtlichkeit des Daseins charakterisiert, dessen Sein ein Sein-können ist, ein Sein, das eigentlich und uneigentlich sein kann, wobei die Eigentlichkeit wohl formal als in der Entschlossenheit sich vollziehend bestimmt werden kann, wobei es aber vollständig offenbleibt, wozu sich je Dasein entschließt. Die Geschichtlichkeit des Daseins ist also nicht ein aus der realen Faktizität menschlicher Lebenserfahrungen entspringendes Ideal, sondern da sie das Dasein als solches charakterisiert, ermöglicht sie überhaupt erst reale Lebenserfahrungen als menschliche und damit das Entspringen von „Existenzidealen". – Löwith hat gegen Marck darin ganz recht, daß Heideggers Analysen von vornherein und in allem einzelnen von der Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Daseins getragen sind. Es fragt sich nur, ob diese „Voraussetzung" dem „Existenzideal" Heideggers entspringt, oder nicht vielmehr gerade die Sache selbst ist, die Geschichtlichkeit des Daseins, die sich in allen der Analyse unterworfenen Phänomenen meldet.

[9] In meinem Satze, daß für die Glaubenden die Welt „in gewissem Sinne" ein Ende habe, verlangt K. (S. 44f) eine genauere Bestimmung dieses „in gewissem Sinne". Es bedeutet: ontisch-existentiell. Existentiell hat für den Glauben die „Welt" (und dieser theologische Begriff ist auch wieder nur auf dem Grunde des existential-ontologischen Weltbegriffs möglich) als ein bestimmtes Wie des Daseins ihr Ende (was übrigens auch in seiner Formalität ontologisch verstanden werden kann).

gischen Begriffe enthalten das Seinsverständnis, das das menschliche Dasein als solches von sich hat, sofern es überhaupt existiert. Also soll die Theologie in der Tat von der Philosophie lernen, ja gerade von der, „die als tiefste Bestimmung für sich bekennt ‚dem Werke Diltheys zu dienen', also dem Sich selbst verstehen des Menschen *qua* Menschen" (K., S. 49).

Fragt mich also K.: „Ist nun *Zukunft*, so wie der Theologe Bultmann sie versteht, identisch mit dem, was der Philosoph Heidegger als ‚eigentliches Seinkönnen' entdeckt?" (S. 44) so antworte ich: ja! in der Tat! – formal-ontologisch nämlich. Und wie ich eine *begriffliche* Klärung dessen, was christliche Eschatologie ist, nur geben kann, wenn ich *überhaupt* weiß, was Zukunft für das Dasein heißen kann, so kann ich auch z. B. den Begriff „*Sünde*" nur klären, wenn ich auf den Begriff der Schuld als einer ursprünglichen ontologischen Existenzbestimmung zurückgreife[10]. Damit ist keineswegs geleugnet, daß ich nur im Glauben wissen kann, was Sünde ist. Im Gegenteil! je sicherer der Schuldbegriff in seinem ontologischen Gehalt erfaßt ist, desto deutlicher kann theologisch gesagt werden, was Sünde ist. Ein Fehler würde nur dann gemacht werden, wenn ich mir einbilde, die Sünde rational aus der Schuld deduzieren zu können oder das Datum der Sünde rational erweisen zu können. – Ja, selbst K.s Vorwurf: „die *Glaubensentscheidung* wird zum ‚Entwurf' auf das eigenste Schuldigsein, das ich je schon bin" (S. 47) akzeptiere ich in positivem Sinne: in der Tat, *so* allein würde der formal ontologische Sinn von Glaubensentscheidung bezeichnet werden können, und *so muß* er bezeichnet werden, wenn Glaubensentscheidung als Bewegung des Daseins wirklich sein soll. – Was „*Liebe*" im christlichen Sinne bedeutet, kann ich begreiflich klar nur auf dem Grunde der „Sorge"-Struktur des Daseins entwickeln[11].

[10] Tue ich das nicht, so ist die Gefahr, daß ich entweder „Sünde" als eine Qualität des Vorhandenen, eine mysteriöse Befleckung in der Sphäre des „Magischen" verstehe, oder daß ich sie (was heute wohl die Regel ist, da man behauptet, daß im Christentum die „naturhaften" und „magischen" Begriffe vergeistigt und versittlicht seien) naiv mit Schuld gleichsetze.

[11] Dieser Satz richtet sich nicht gegen K., sondern gegen *W. Koepp*, Merimna und Agape (Seeberg-Festschr. 1929, S. 99–139), der, Heidegger grob mißverstehend, dessen „Sorge" statt als ontologische Struktur des Daseins als ein ontisches Phänomen nimmt und ihr im gleichen Sinne die christliche Liebe entgegenstellt. Er hätte Heidegger nur durch den Nachweis treffen können, daß die Liebe nicht als Phänomen des Daseins auf dem Grunde der Sorge-Struktur verstanden werden kann, ein Nachweis, der sich schwerlich führen läßt. Wollte er schon dem philosophischen Begriff der Sorge einen theologischen entgegenstellen, so hätte es der Begriff χαρά sein müssen,

Nun gebe ich K. zu, daß in meinen Arbeiten, auf die er sich bezieht, die Explikation der theologischen Begriffe unvollständig ist, und daß ich einseitig an derjenigen Aufgabe interessiert war, die den Zusammenhang der theologischen Arbeit mit der existentialen Analyse zum Gegenstand hat. Was ich aber *nicht* zugeben kann, ist dies, daß die theologische Explikation der gläubigen Existenz nicht auf die philosophische Daseinsanalyse zurückgreifen dürfe. Ich behaupte vielmehr: eben das *muß* die Theologie tun, wenn sie überhaupt die gläubige Existenz begrifflich klären will, d. h. aber wenn sie Wissenschaft und nicht bloß Predigt sein will. Daß es nun Theologie als Wissenschaft und nicht nur Predigt geben müsse, ist freilich weder aus einer Idee der Wissenschaft zu deduzieren, noch von der philosophischen Daseinsanalyse aus zu begründen. Für diese ist die Theologie allerdings „überflüssig". Die Theologie kann nur im gläubigen Dasein selbst ihren Grund haben. Nur der Glaube selbst kann das Ergreifen einer die Gläubigkeit begrifflich auslegenden Wissenschaft motivieren, und die Theologie kann nur eine Bewegung des Glaubens selbst sein.

Was sollte sie anders sein? und worin kann sie ihren Grund sonst haben? Der Hauptmangel in Ks. Ausführungen scheint mir der zu sein, daß aus ihnen überhaupt nicht zu ersehen ist, wie er sich das Motiv und den Gegenstand der Theologie als Wissenschaft denkt. Sofern er von ihrem Gegenstand zu reden meint, redet er m. E. nur vom Gegenstand der Predigt. Wie ich denn trotz aller Bemühungen auch immer noch nicht gesehen habe, welches Motiv Grisebach *als Philosoph* hat, beständig in unsere theologische Arbeit hineinzureden.

Worin die praktische Nötigung des Glaubens zu einer Theologie liegt oder liegen kann, das will ich hier nicht ausführen, sondern darf auf meinen Aufsatz „Kirche und Lehre im Neuen Testament" verweisen (ZZ 7, 1929, S. 9–43). Daß aber *jede* Theologie für die Explikation ihrer Begriffe auf ein vortheologisches, in der Regel durch eine philosophische Tradition bestimmtes Daseinsverständnis zurückgreift, davon kann sich K. an der Hand einer alten oder neuen Dogmatik leicht überzeugen. Ob z. B. Christus unter dem Begriff von (göttlicher) Natur oder religiös sittlicher Persönlichkeit, oder unter dem Begriff eines geschichtlichen Faktums verständlich gemacht werde, ob Erlösung als ein kosmischer Vorgang, als Verwandlung der Natur, als religiös-sittlicher Vorgang oder als Erlebnis gefaßt werde, ob Glaube als Fürwahrhalten

die sich als christliches Modifikat der Sorge, oder besser: der Angst, bezeichnen läßt. In der χαρά sind freilich Sorge und Angst „überwunden" d. h. „aufgehoben".

oder als Vertrauen, als Gehorsam oder als numinoses Erleben verstanden werde, ob der Begriff der Sünde von der Natur oder von der Ethik her interpretiert werde, – immer müssen Begriffe, in denen das „natürliche" Dasein sich und seine Welt versteht, die Interpretation leiten, – und wie kann das anders sein, wenn überhaupt von etwas geredet werden soll, das den Menschen, das Dasein, betrifft, und wenn die Rede verstanden werden soll? Wenn all diese Größen nicht ein einfaches X bleiben sollen? Auch die Predigt ist ja von einem bestimmten Daseinsverständnis geleitet, so wenig sie es begrifflich explizit zu machen braucht. Die Theologie aber hat es explizit zu machen, da sie über die Reinheit und Verständlichkeit der Predigt zu wachen hat[12]. Sie kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie nach den Begriffen fragt, die das Sein des Daseins möglichst sachgemäß und „neutral" zum Ausdruck bringen. Wenn sie dabei die Philosophie *nicht* befragt, so ist das ein Scheinmanöver. Denn entweder ist sie dann von einer alten philosophischen Tradition unkritisch abhängig; oder sie treibt eben selbst Philosophie, und die ist dann gewöhnlich danach!

Ich meine durch diese Ausführungen keineswegs das Thema „Philosophie und Theologie" erschöpfend behandelt zu haben, sondern ich versuchte nur, seine Behandlung in die rechte Richtung zu bringen. Gerade dann erwachsen neue Fragen, vor allem die der sog. *„natürlichen Theologie"*, nämlich die Frage, wie die philosophische ontologisch-existentiale Daseinsanalyse als ontisch-existentielles Unterfangen des Daseins vom Glauben aus negativ und positiv verstanden werden müsse, – was ja eine andere Frage ist als die nach dem Ertrag dieser Analyse an ontologisch-existentialem Verständnis[13]. Da „ontologisches

[12] Auch die Predigt redet in Begriffen, und sie ist in der Regel von einer Theologie abhängig. Sie kann von einer sachgemäßen oder von einer nicht sachgemäßen Theologie abhängig sein. Sofern nun die Predigt selbst oder auch eine biblische Schrift (denn von ihr gilt das gleiche) wissenschaftlich-theologischer Interpretation unterworfen wird, hat diese kritisch zu verfahren und gegebenen Falls durch kritische Analyse zwischen sachgemäßen und nicht sachgemäßen Aussagen zu scheiden. Ob der Verf. von 1. Joh. (vgl. S. 54, 1 bei K.) die christliche Existenz im Unterschied von der von ihm benutzten Quelle falsch erfaßt hat, ist eine diskutable Frage. Muß sie bejaht werden, so ist damit die „Heiligkeit" des verkündigenden Wortes nicht angetastet. Der Forscher verteilt nicht die Prädikate „heilig" und „profan", sondern die Prädikate „sachgemäß" oder „nicht sachgemäß". Das „es steht geschrieben", auf das sich der Glaube bezieht, bedeutet *nicht:* es liegt als christliches Dokument vor und steht der Forschung zur Verfügung.

[13] Mir scheint, kurz gesagt, eine „natürliche Theologie", die, *nicht* vom Glauben aus entworfen, gleichwohl die Glaubenstheologie begründen (unterbauen) will, ille-

Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt" (Heidegger, Sein und Zeit I, S. 295), so muß doch jene Frage wohl akut werden, und es ist begreiflich, wenn der Polemik K.s gegen meine theologische Arbeit als eine pseudophilosophische eine Polemik von philosophischer Seite gegen Heideggers Arbeit korrespondiert, die ihm vorwirft, den Boden rein ontologischer Analysen verlassen zu haben und pseudotheologisch zu reden. Aber ich brauche Heidegger nicht gegen solchen Vorwurf zu verteidigen.

Das bisher Gesagte wende ich an, indem ich noch einmal auf K.s Vorwurf eingehe, und zwar auf seinen Vorwurf in der zentralsten Formulierung in bezug auf den *Begriff der Offenbarung,* wobei jene Frage nach der „natürlichen Theologie" sich wieder melden wird.

K. fürchtet, daß durch mein Verfahren die Offenbarung profaniert werde. Sie werde „zur, vielleicht endgültigen, Aufklärung über die eigene, doch wohl profane – oder etwa je immer schon begnadete? – Existenz". Denn: „wenn ich, um zu verstehen, was Offenbarung ist, immer schon ein ‚Vorverständnis' von Offenbarung haben muß, dann wird in der Tat das ‚Hören' auf die Offenbarung selbst ‚profan'; aber es gibt nun auch keine Möglichkeit mehr, ‚das Wort, das geschrieben steht', als ‚heilig' zu verstehen; denn dies ‚Wort' sagt ja nicht mehr, als was ich im profanen Selbst-Verständnis je schon wußte" (S. 52f).

Zunächst eine Analogie! Ein freundloses Leben, das sich, bewußt oder unbewußt, eingestanden oder uneingestanden, nach Freundschaft sehnt, weiß, was *Freundschaft* ist, – und weiß es doch nicht. Findet es den Freund, – was weiß es dann „mehr", als es im freundlosen Selbst-Verständnis je schon wußte? Wird es den Begriff von Freundschaft neu und besser bestimmen können? Nein! zum mindesten grundsätzlich nicht, wenn es auch jetzt *vielleicht* praktisch leichter und reicher von Freundschaft zu reden vermag. Aber schon darin, daß solches etwaige Reden von Freundschaft, das der Ertrag einer faktischen Freundschaft sein mag, von jedem freundlosen Leben *verstanden* werden kann, zeigt sich, daß das Wissen um Freundschaft auch dem freundlosen Leben je schon offen steht. Was weiß ich, wenn ich im faktischen Freundschafts-Verhältnis stehe, also „mehr"? Nichts! – nichts über die Freundschaft. Was ich „mehr" weiß, ist dies: ich kenne meinen Freund, und ich kenne mich neu, in der Weise, daß im Verstehen meines Freundes mein konkretes

gitim und unmöglich zu sein; legitim und notwendig dagegen eine „natürliche Theologie", die vom Glauben aus das „natürliche" (vorgläubige) Dasein verständlich macht, so wie Paulus es Röm. 1, 18–3, 20 unternimmt.

Leben in Arbeit und Freude, in Kampf und Schmerz neu qualifiziert ist; daß durch das *Ereignis* der Freundschaft die *Ereignisse* meines Lebens neu werden; „neu" in einem Sinne, der schlechterdings nur für mich gilt, nur für mich sichtbar ist, ja nur im Jetzt sichtbar *wird,* immer *neu* sichtbar wird. So gut ich vorher allgemein wissen kann, was ein Freund ist, und so gut ich auch weiß, *daß* Freundschaft mein Leben neu machen muß –, ich weiß nie vorher und im allgemeinen, was mein Freund mir ist.

In der Tat: das „Wort" der Verkündigung sagt mir „nicht mehr, als was ich im profanen Selbst-Verständnis je schon wußte", bzw. je schon wissen konnte. Von keinem Gläubigen kann, was *Offenbarung* überhaupt sei, genauer und vollständiger angegeben werden als von jedem Ungläubigen. Jeder Mensch kann, weil er um den Tod weiß, auch wissen, was Offenbarung und Leben, was Gnade und Vergebung ist. Was weiß der Glaubende „mehr"? Dies, daß Offenbarung ihn getroffen *hat,* daß er im Leben, daß er begnadet *ist,* daß ihm vergeben *ist* – und immer neu vergeben *wird.* Und er weiß das in der Weise, daß im Glauben an die Offenbarung sein konkretes Leben in Arbeit und Freude, in Kampf und Schmerz neu qualifiziert ist; daß durch das *Ereignis* der Offenbarung die *Ereignisse* seines Lebens neu werden; „neu" in einem Sinne, der schlechterdings nur für den Gläubigen gilt, nur für ihn sichtbar ist, ja nur je im Jetzt sichtbar *wird,* immer *neu* sichtbar wird. Was der Glaube neu und einzig von der Offenbarung zu sagen vermag, ist ihr Ereignis-geworden-sein und ihr Ereignis-werden. Und was die Theologie sagen kann, ist einerseits das Gleiche, andererseits aber die begriffliche Explikation dieses Redens vom Ereignis der Offenbarung zu dem Zwecke, daß der Glaubende kritisch um sich selbst wisse, und daß die Predigt wirklich von Offenbarung und Glaube rede.

Ist die Offenbarung, von der der Glaube und die Theologie reden, ein (und zwar ein bestimmtes) Ereignis, so ist das *„Hören"* auf die Offenbarung „profan", soweit es als Vorgang am Menschen wahrnehmbar ist, und soweit es als Bewegung des Daseins ontologisch verständlich gemacht werden kann[14]. Den Charakter „heilig" erhält das Hören nur durch seinen Gegenstand, die sich ereignende Offenbarung, zu deren Geschehen es als Hören selbst gehört.

Ist die Offenbarung, von der der Glaube und die Theologie reden, ein Ereignis, so ist sie kein „ursprünglicher Seinsmodus", keine „dem

[14] In diesem Fall hat es freilich keinen Sinn, von „profan" zu reden; denn die Charaktere „profan" und „heilig" haben keinen ontologischen Sinn.

‚Dasein von sich aus' offenstehende Existenzweise" (S. 45 bei K.); Gnade ist dann nicht eine „verfügbare Qualität des natürlichen Daseins" (S. 47). Das Wissen um das, was Offenbarung überhaupt ist, das Wissen des Menschen um sein Angewiesensein auf Offenbarung (bzw. dessen Bestreitung) ist allerdings ein Wissen aus dem „lumen naturale". Und zu diesem Wissen bedarf es der „Aufklärung" des Evangeliums nicht, so gewiß auch aus dem Hören des Evangeliums Aufklärung über das natürliche Dasein faktisch erwachsen kann, die von der Philosophie angeeignet werden kann, – ebenso wie die faktische Freundschaft ja auch das „Vorverständnis" von Freundschaft aktualisieren und seine begriffliche Explikation fördern kann. Was der Glaubende an solcher „Aufklärung" gewonnen hat, steht dann auch dem Verständnis des Unglaubens offen. So liegt es deshalb, weil einerseits die ontologische Analyse um so sicherer und vollständiger sein wird, je reicher die ontische Erfahrung ist, und weil andrerseits jede ontische Erfahrung (als Erfahrung des Menschen, des Daseins) die ontologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit in der Struktur des Daseins hat und also von ihr aus in ihrer Möglichkeit verstanden werden kann. So ist es auch möglich, daß Heideggers ontologische Analyse durch das von Kierkegaard explizierte christliche Daseinsverständnis befruchtet wird, ohne daß damit Heidegger zum Theologen würde oder Kierkegaard als Philosoph erwiesen wäre.

Wie steht es z. B. mit dem Verständnis der Rechtfertigungslehre des Paulus, die doch wohl eine Explikation des Selbstverständnisses des gläubigen Daseins ist? Ist sie nur dem Glauben oder auch dem Unglauben verständlich? Muß ich, wenn ich sie interpretieren will, sicher sein, daß ich glaube oder glauben werde? Ist mir mein etwa erarbeitetes Verständnis die Garantie, daß ich glaube? Muß ich mich also meinen Hörern und Lesern zugleich als Glaubenden präsentieren? Und soll ich zu einem, der meine Interpretation verstanden hat, sagen: du glaubst? Oder darf man, weil das unsinnig ist, überhaupt nicht mehr die Schrift interpretieren? Mit einem Wort: die Exegese setzt jenes lumen naturale voraus; sonst ist sie sinnlos.

Endlich aber ist zu sagen, daß allerdings durch die Offenbarung, durch das Evangelium, dem Glauben auch eine endgültige „Aufklärung" über die profane Existenz gegeben wird, die der Philosophie nicht sichtbar ist. Eine „Aufklärung" nämlich, die in der Tat die „profane" Existenz als „je immer schon begnadete" erscheinen läßt. „Verstehen" im formalen Sinn kann freilich die Philosophie auch dies,

so gut sie verstehen kann, daß mir in einer faktischen Freundschaft die Augen über meine Vergangenheit geöffnet werden, so daß ich erkenne, was in ihr echt und was unecht war. Aber nur der Glaubende versteht (im ontisch-existentiellen Sinne) das profane Dasein als begnadet. Damit ist aber nicht „das humanum doch wieder zum Theos" geworden (S. 53), sondern das natürliche Dasein ist als *Schöpfung* wieder entdeckt.

2. Damit sich die Diskussion nicht in der Sphäre des Polemisch-Negativen bzw. des Programmatisch-Abstrakten halte, will ich versuchen, ein konkretes Problem aus dem Komplex „Philosophie und Theologie" oder „ontologische Daseinsanalyse und theologisches Daseinsverständnis" zu erörtern, das Problem *„Geschichtlichkeit des Daseins und Glaube"*. Und zwar werde ich mich dabei nicht mehr mit Kuhlmann, sondern mit *Gogarten* auseinandersetzen; denn solche Auseinandersetzung hat die Aussicht auf einen positiven Ertrag, weil Gogartens Ausführungen über dies Thema aus dem ursprünglichen Motiv theologischer Forschung erwachsen und nicht aus dem Interesse an einer formalen Frage des Wissenschaftsbetriebs. Ich hoffe, daß es deutlich sein wird, daß meine Auseinandersetzung mit ihm nicht *gegen* ihn gerichtet ist, sondern *mit* ihm weiterfragen will in der Richtung seines eigenen Fragens. Daß ich mit ihm gemeinsam in dieser Richtung stehe, ist kein Zufall, sondern zu einem guten Teile verdanke ich es ihm selbst, so daß, was ich zu sagen vermag, zugleich ein Dank für das ist, was ich von ihm gelernt habe. Ich stelle Gogartens Interpretation von Geschichte dem Verständnis der Geschichtlichkeit gegenüber, das *Heidegger* erarbeitet hat (daß ich diesem zu nicht minderem Dank verpflichtet bin, brauche ich nicht erst zu sagen).

Dasein ist – wenn ich den Ertrag der Analysen Heideggers für unseren Zweck kurz zusammenfasse – *je meines;* und sein Sein ist ein *Seinkönnen,* d. h. das Dasein, dem es in der Sorge um es selbst geht, wählt je seine eigene Möglichkeit. Diese Wahl ist echter Entschluß nur, wenn sich in ihm die *Entschlossenheit* vollzieht, die daraus erwächst, daß das Dasein dem Tode als seiner eigensten Möglichkeit ins Auge sieht und sich von ihm auf das Jetzt zurückwerfen läßt, von ihm her das Jetzt versteht und sich so in die Situation entschließt.

„Die Entschlossenheit ist ihrem ontologischen Wesen nach je die eines jeweiligen faktischen Daseins. Das Wesen dieses Daseins ist seine Existenz. Entschlossenheit ‚existiert' nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß ... Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit" (Sein und Zeit, S. 298). „Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das

jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen" (ebenda, kurz vorher). In der Entschlossenheit „versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen. Die entschlossene Übernahme des eigenen faktischen ‚Da' bedeutet zugleich den Entschluß in die Situation" (S. 382f). Hat die existentiale Analyse nicht zu erörtern, wozu sich das Dasein je faktisch entschließt, so zeigt sie doch, woher *überhaupt* die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft" (S. 383). Als Geworfenes existiert das Dasein in einer Welt, es existiert mit Anderen, und es existiert aus einem Erbe, das es übernimmt (S. 383). Sein Entschluß ist also sowohl durch das Miteinandersein mit den Anderen wie durch die Wahl einer ererbten, aber gleichwohl freien Möglichkeit bestimmt. „Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‚Generation' macht das volle eigentliche Geschehen des Daseins aus" (S. 384f). „Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein *zukünftig* ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, d. h. nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich *gewesend* ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und *augenblicklich* sein für ‚seine Zeit'. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal d. h. eigentliche Geschichtlichkeit möglich" (S. 385).

Wie Heidegger, so sucht auch *Gogarten* ein ursprüngliches Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit zu gewinnen im Gegensatz zum vulgären Verständnis, speziell in der Auseinandersetzung mit Troeltsch. Aber nun scheint sich ein Gegensatz zwischen Heidegger und Gogarten aufzutun. Denn einerseits spielt für Gogarten das „Sein zum Tode", aus dem Heidegger die „Entschlossenheit" verständlich macht, in der das Dasein eigentlich geschichtlich ist, keine Rolle. Und andrerseits findet sich bei Heidegger der Begriff des „Nächsten" nicht, während für Gogarten gerade die Begegnung mit dem Nächsten als „Du" die Geschichtlichkeit konstituiert. Für Heidegger ist das Dasein durch den Tod begrenzt, für Gogarten durch das Du. Wohl bestimmt ja nach Heidegger das Miteinandersein mit den Anderen je die faktischen Möglichkeiten des Entschlusses, nicht aber gründet die Entschlossenheit selbst im Miteinander; sie gründet vielmehr in der Zeitlichkeit des Daseins, als der Endlichkeit, als des Seins zum Tode.

Liegt also eine doppelte Möglichkeit vor, die Geschichtlichkeit des Daseins zu verstehen? und wie verhalten sich die beiden Interpretationen zueinander? Kann der eine Entwurf in den andern „eingebaut" werden? oder ist entweder der eine oder der andere als falsch zu bezeichnen? Das Verhältnis ist deshalb nicht leicht zu beurteilen, weil Gogarten seither keine klar durchgeführte Analyse gegeben hat. Hal-

ten wir uns an seine Ausführungen in dem Buche „Ich glaube an den dreieinigen Gott", so scheint es, daß er zunächst das Dasein ähnlich im Blick hat wie Heidegger; denn er konstatiert (S. 32), daß die Geschichte unter dem Gesetz der *Vergänglichkeit* steht, und stellt daneben den Satz, daß die Geschichte die Sphäre der *Entscheidung* ist. Die Entscheidung aber wird von ihm dann sofort als die Entscheidung gegenüber dem Du interpretiert, während sie bei Heidegger die Entscheidung für eine Möglichkeit meiner selbst ist.

Das brauchte freilich noch kein Gegensatz zu Heidegger zu sein; denn die konkrete Situation des Menschen ist ja auch bei Heidegger durch das Miteinandersein bestimmt, so daß jede faktische Entscheidung gegenüber dem Du ist. Und ferner läßt sich auch Gogartens „Entscheidung", so interpretieren, daß der Mensch in der Entscheidung für das Du eine Möglichkeit seiner selbst ergreift. Aber offenbar ist bei Gogarten das „Du" anders verstanden als der „Andere" bei Heidegger. Nach Gogarten nämlich deckt das Du erst die Vergänglichkeit meines Daseins auf und zwingt mich zur Entscheidung, während bei Heidegger der Andere eigentlich erst entdeckt, d. h. seines Charakters als eines Falles des „Man" entkleidet wird, dadurch daß ich mich unter den Augen des Todes als in die Entscheidung gestellt weiß. Denn um sein Zum-Ende-Sein wissend, versteht das Dasein das Miteinander erst echt, indem es, um seine eigene Einsamkeit und Freiheit wissend, danach auch die Anderen versteht und für ihre Möglichkeiten freigibt. Auch wäre von Heideggers „Miteinander" her nicht verständlich, warum die durch das Miteinander von Du und Ich konstituierte Wirklichkeit, wie Gogarten meint, von vornherein als widerspruchsvolle und gegensätzliche bezeichnet werden muß (S. 36).

Nun kommt aber hinzu, daß für Gogarten die Begegnung mit dem Du zwei Möglichkeiten, und nur diese, enthält, die bei Heidegger überhaupt keine Rolle spielen: *Haß und Liebe.* Das bedeutet: für Heidegger wird der Andere als Anderer in dem faktisch immer gegebenen Mitsein mit Anderen dadurch eigentlich sichtbar, daß ich selbst um mich in der Entschlossenheit weiß. Für Gogarten dagegen wird das Du, mit dem ich von vornherein verbunden bin, nur in der Liebe, d. h. in der Anerkennung seines Anspruchs an mich, sichtbar; vorher ist es mir gar nicht als Du, als Nächster, sichtbar, da ich ihm gegenüber im Haß stehe. Dann müßte also, so scheint es, falls beiderwärts das gleiche Phänomen gesehen ist, die Heideggersche *Entschlossenheit* als die *Liebe* interpretiert werden. Ist das möglich?

Es wäre nicht dadurch verboten, daß die existentiale Analyse grundsätzlich nicht erörtern kann, wozu sich das Dasein je faktisch entschließt. Denn es wäre ein Mißverständnis, zu meinen, mit „Liebe" sei ein konkretes Wozu des Entschlusses angegeben. Vielmehr ist mit „Liebe" ein Wie des Daseins bezeichnet, eine Seinsweise, in der es eigentlich geschichtlich ist. Wie sich nach Heidegger das Dasein je in die Situation entschließt, so liebt nach Gogarten der liebende Mensch je das konkrete Du in einem konkreten Verhalten. Wie bei Heidegger die Entschlossenheit die Wahl vollzieht, so bei Gogarten die Liebe[15].

Aber wenn Liebe nicht das konkrete Wozu eines Entschlusses bezeichnet, da ja vielmehr *in* der Liebe je ein konkretes Wozu entdeckt wird, – gehört dann Liebe vielleicht zu jenen aus dem Erbe, das das Dasein übernimmt, sich eröffnenden Möglichkeiten? Denn mit diesen ist ja auch nicht ein konkretes Wozu gemeint, das vielmehr erst auf dem Grunde einer Entscheidung für eine überkommene Möglichkeit gefunden werden kann. Diese Möglichkeiten (etwa als Staatsmann, als Philosoph, als Wissenschaftler, als Bürger, als Einsiedler zu existieren) sind offenbar etwas „Allgemeineres" als das konkrete Wozu eines Entschlusses, und doch etwas „Konkreteres" als Entschlossenheit. Ist nun Liebe eine solche Möglichkeit eigentlichen Existierens?

Es scheint zunächst vielleicht so, als sei das der Fall, als ergreife das Dasein mit der Liebe aus der Fülle der Möglichkeiten eigentlichen Existierens *eine* bestimmte, eben die Liebe, und verwerfe die übrigen[16]. Aber nach Gogarten ist die Liebe nicht *eine* bestimmte vom Dasein ergriffene Möglichkeit eigentlichen Existierens, neben der es andere gibt, die nur faktisch verworfen werden sollen. Vielmehr ist sie *die* Möglichkeit eigentlichen Existierens. Nur in der Liebe ist das Dasein geschichtlich. Nur wo ein Du dem Ich begegnet und vom Ich in seinem Anspruch anerkannt wird, in Liebe, geschieht überhaupt etwas, wobei offen bleibt, was geschieht. Für Heidegger dagegen konstituiert die Entschlossenheit als solche die Geschichtlichkeit des Daseins, und es bleibt offen, welche Möglichkeiten seiner selbst das Dasein ergreift. Man müßte also, wenn eine Einheit zwischen Heidegger und Gogarten be-

[15] Ganz abwegig ist es, wenn Koepp, aaO, S. 112, die Liebe als die „Grundbefindlichkeit" bezeichnet, wenigstens wenn der formale Sinn von Heideggers Begriff der Grundbefindlichkeit festgehalten werden soll; aber nur dann ist ja eine Diskussion möglich.

[16] Das wäre die Auffassung der Franziskaner oder des Pietismus, wo das Ergreifen der Liebe als imitatio gedacht ist.

stehen sollte, sagen dürfen: nur da, wo das Ich sich in Liebe für das Du, seinen Anspruch anerkennend, entscheidet, gibt es faktisch Entschlossenheit. Die Möglichkeit, so etwas zu sagen, fällt *in der existentialen Analyse* fort; denn das wäre kein ontologischer Satz mehr; er redet ja über Faktisches. Ist damit aber die Möglichkeit, so etwas *überhaupt* zu sagen, ausgeschlossen? Offenbar nicht! Von der existentialen Analyse aus ist jener Satz als ein Satz über Faktisches, über eine ontische Erfahrung, durchaus freigegeben.

In der Tat: *Heidegger* redet als Ontologe und hat deshalb weder Anlaß noch Recht, von Liebe zu reden. *Gogarten* redet als Theologe vom Ontischen, in dessen Sphäre allein Liebe in dem radikalen Sinn, in dem er sie versteht, aufgefunden wird.

Bei Gogarten *kreuzt sich das ontologische Anliegen, den Begriff der Geschichtlichkeit zu klären, mit dem theologischen Anliegen, zu zeigen, daß es Geschichte nur gibt, wo Glaube in der Liebe wirksam ist.* Gelangt er deshalb nicht zur vollen Klarheit, so ist gerade die Unklarheit seiner Ausführungen der Beweis dafür, daß die theologische Arbeit auf die existentiale Analyse angewiesen ist. Gogartens eigentliches Anliegen ist das theologische, nämlich zu zeigen, daß wirkliche Geschichte nur geschieht, wo das Ich den Anspruch des Du hört. Damit dieser Satz überhaupt begriffen werden kann, muß offenbar vorher geklärt sein, was Geschichte und Geschehen ihrem formal-ontologischen Sinne nach bedeuten, d. h. der Sinn von Geschichtlich*keit* als einem Charakter des Dasein muß geklärt sein. Damit wäre – sofern das Sein des Daseins als Seinkönnen bestimmt ist – zugleich geklärt, daß das Dasein *in eigentlicher und uneigentlicher Geschichtlichkeit* existieren kann, und dann wäre erst die theologische Behauptung deutlich, daß das Dasein echt geschichtlich nur im Glauben und in der Liebe ist. Denn diese Behauptung besagt, daß echte Geschichtlichkeit, die eine ontologische Möglichkeit des Daseins als solchen ist, sich ontisch nur ereignet unter einer bestimmten ontischen – ontologisch nicht mehr verständlich zu machenden – Bedingung.

Diese Bedingung ist von Gogarten damit genannt, daß er sagt: *Liebe ist nur möglich in Christus.* Was besagt das? Da Liebe nicht das konkrete Wozu eines Entschlusses bedeutet, zu dem sich das Dasein einfach entschließen kann, da Liebe vielmehr das Wie des Entschlusses ist, in dem das Wozu erst entdeckt wird, und da Liebe andrerseits nicht (wie Geschichtlichkeit) ein Charakter des Daseins als solchen (ein Existential) ist, sondern eine ontische Bestimmtheit des Entschlusses, heißt das,

daß ich je nur als ein Geliebter, als ein schon in der Liebe Stehender das eigene faktische Da als Liebender übernehmen kann, und daß die Tatsache, daß ich je schon geliebt bin, mir in der Verkündigung von Christus zugesichert und daraufhin von mir im Glauben angeignet wird.

Von der ontologischen Existentialanalyse her kann offenbar kein Einwand erhoben werden. Denn so wenig diese das Faktum Christus, das Faktum des verkündigenden Wortes in den Blick bekommen kann, so wenig hat sie Anlaß, das Faktum zu bestreiten. Sie müßte nur dann Einspruch erheben, wenn der theologische (d. h. pseudotheologische) Versuch gemacht werden sollte, der christlichen Verkündigung ihren Ort in der ontologischen Verfassung des Daseins anzuweisen, Christlichkeit also als ein Existential des Daseins zu interpretieren. Das kann sie gerade *dann* nicht, wenn sie die *ontologische Möglichkeit* von so etwas wie einem begegnenden Wort, das gehört werden will und Gehorsam verlangt, und das als gehörtes oder abgelehntes das Dasein ontisch qualifiziert, aufweist. Die Behauptung des Glaubens, daß faktisch nur *ein* Wort diese Macht habe, ist für sie nicht diskutabel, und die Behauptung, daß das das Wort Gottes sei, ist für sie absurd, denn sie kennt nur das Dasein und kein Jenseits seiner. Aber andrerseits meint die Behauptung des Glaubens, daß das Wort der Verkündigung das Wort Gottes sei, also vom Jenseits in das Dasein gesprochen sei, ja gar nicht, daß dies Wort nicht zugleich als Phänomen des Daseins begegne. Daß es Gottes Wort sei, ist nicht zu sehen, sondern nur zu glauben; und was das bedeute, was also heiße ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, das zeigen zu können, ist gerade ein indirektes Ergebnis der existentialen Analyse.

Die „Exklusivität", die die Theologie für das Wort der Verkündigung und damit für das christliche (glaubende und liebende) Dasein als das einzig echt geschichtliche in Anspruch nimmt, darf nicht falsch interpretiert werden, als sei christliches Dasein den ontologischen Bedingungen von Dasein überhaupt enthoben. Nach Heidegger wählt das Dasein frei seine Möglichkeit eigentlichen Existierens. Diese *Freiheit der Wahl ist dem Glaubenden nicht abgenommen,* dadurch daß für ihn die Liebe nun als die *eine* nur noch mögliche Möglichkeit übrig bleibt. Denn Liebe bedeutet ja nicht eine als ererbte frei gewählte Möglichkeit eigentlichen Existierens, in der entschlossenes Dasein notwendig existiert; vielmehr wird eine solche erst *in* der Liebe gewählt. Das glaubende Dasein steht in voller Verantwortlichkeit; es hat seine Geworfenheit (die es glaubend als Geschaffenheit versteht) zu übernehmen

und sich in sein faktisches Da zu entschließen. Die Wahl ist ihm nicht abgenommen; es steht unter der Forderung in Liebe zu wählen[17].

Die Behauptung des gläubigen Daseins, *daß es allein frei sei*, konkurriert aber auch nicht mit dem ontologischen Aufweis der Freiheit des Daseins für seine Möglichkeit eigentlichen Existierens; denn die christliche Freiheit ist die Freiheit von der Sünde. Deshalb bedeutet jene ontologisch aufgewiesene Freiheit des Daseins, wo sie sich ontisch realisiert, ohne sich im Glauben und in der Liebe zu vollziehen, nach dem Urteil des Glaubens Unfreiheit; und jene Entschlossenheit, wo sie sich ontisch realisiert, indem sich das faktische Dasein, an seinem Tode zerschellend, auf sein Da zurückwerfen läßt und sich in die Situation und damit für sich entschließt – sie ist eine *Entschlossenheit der Verzweiflung*.

Denn jene Entschlossenheit ist ontologisch so verstanden, daß in ihr das Dasein, dessen Sein Seinkönnen ist, je im Entschluß eine Möglichkeit seiner selbst ergreift. Glaube und Theologie sagen und zeigen, daß in diesem Seinkönnen (das in seinem ontologischen Charakter nicht streitig gemacht wird) faktisch immer ein Seinmüssen vorliegt, insofern das Dasein in jeder faktischen Wahl, in der es eine Möglichkeit eigentlichen Existierens wählt, faktisch immer wählt, was es schon ist, daß es nie von seiner Vergangenheit loskommt und deshalb nie frei ist. Deshalb aber ist es auch nie echt geschichtlich, sofern Geschichtlichkeit die Möglichkeit wirklichen d. h. neuen Geschehens bedeutet.

Ist für den Glauben alle ontische Entschlossenheit, Freiheit, Geschichtlichkeit des ungläubigen Daseins Schein, und gibt es das Alles nur im Glauben und in der Liebe, so erhebt sich notwendig die Frage, wie denn das ungläubige Dasein in der existentialen Analyse diese Charaktere des Daseins überhaupt sehen könne. Nun, zweifellos entschließt sich das Dasein, das dem Tod unter die Augen geht, je für seine Möglichkeit; aber der Entschluß ist ein verzweifelter und die Möglichkeit immer nur die eine: zu sein, was das Dasein je schon war. Aber gerade im verzweifelten Entschluß versteht das Dasein, was Entschlossenheit, Freiheit, Geschichtlichkeit ist. Gerade deshalb kann der Glaube vom vorgläubigen Dasein sagen, daß es im Haß, in der Sünde steht. Es steht nicht in einer neutralen Sphäre, so daß, wenn es zur Liebe bewegt wird, eine wunderbare Verwandlung mit ihm vorgehen müßte. Liebe ist

[17] So kann auch erst wirklich geklärt werden, was ein Leben in Sündenvergebung bedeutet.

nicht caritas infusa, sondern von vornherein eine ontologische Möglichkeit des Daseins, um die dieses dunkel weiß. Glaube ist von vornherein eine ontologische Möglichkeit des Daseins, die im Entschluß der Verzweiflung zum Vorschein kommt. Darin ist die Möglichkeit begründet, daß das Dasein *versteht*, wenn es vom Kerygma getroffen wird. Denn indem das Dasein sich entschließen will, will es glauben und lieben.

Besteht also soweit kein Konflikt zwischen Gogarten und Heidegger, zwischen ontologischer Analyse des Daseins und theologischer Interpretation des gläubigen Daseins, vermag vielmehr die Theologie auf dem Grunde der existentialen Analyse Glauben und Liebe in ihrem formal ontologischen Wesen als Entschlossenheit zu interpretieren, so scheint sich nun endlich doch noch ein Konflikt zu ergeben.

Nach der existentialen Analyse ist die Entschlossenheit des Daseins begründet in seiner *Begrenztheit durch den Tod*, in der Zeitlichkeit des Daseins als dem Sein zum Tode. Nach dem Glauben ist die als Liebe zu verstehende Entschlossenheit begründet in der *Begrenztheit durch das Du*, das für die existentiale Analyse nur als „der Andere" sichtbar ist, dem Glauben aber als „der Nächste" in der Liebe sichtbar wird.

Indem aber Glaube und Liebe sehen, daß das Dasein faktisch durch das Du begrenzt ist, machen sie sichtbar, daß die *Begrenzung durch den Tod nur für den eine solche ist, der nicht in der Liebe steht*. Deshalb nämlich, weil ich nicht sehe, daß der Nächste mich begrenzt, deshalb, weil ich – im Haß – mich selbst durchsetzen will, wird mir der Tod zur Grenze. Für den, der sich geliebt weiß, wird deutlich, daß die wirkliche Begrenzung des Ich durch das Du gegeben ist, und der Tod hat damit seinen Charakter als Grenze verloren. Die Frage nach dem Tode ist gegenstandslos geworden für den, der (existentiell) weiß, daß er zum Dienst am Nächsten da ist.

So wäre damit endlich doch eine theologische Korrektur an der ontologischen Daseinsanalyse vollzogen, und die Theologie würde selbst so etwas wie eine Ontologie in Konkurrenz zur philosophischen entwerfen?

Nein! Denn der Tod hat in der existentialen Analyse die Bedeutung, als Grenze des Daseins die Frage nach der Daseinsganzheit zu beantworten (Sein und Zeit, § 46). Das ontische Phänomen des Todes ist nur ein ausgezeichnetes Phänomen, an dem die Begrenztheit des Daseins sich deutlich erweist. Seine Bedeutung vermag auch von einem anderen ontischen Phänomen übernommen zu werden, das in der gleichen Weise die Begrenztheit des Daseins sichtbar werden läßt: von

der Liebe. Denn „am Wort selbst liegt zwar gar nichts, wohl aber *alles* am Verständnis *dessen, was* die Analytik des Daseins mit dem so genannten herauszustellen versuchte“[18]. Eben das wäre die Frage: wenn „die existenziale Problematik einzig auf die Herausstellung der ontologischen Struktur des Seins *zum* Ende des Daseins“ (Sein und Zeit, S. 249) zielt, kann dann die Begegnung mit dem Du die ontologische Stuktur nicht in gleicher Weise erhellen wie der Tod?

Daß die existentiale Analyse im Tode das Phänomen sieht, von dem aus sie das Dasein in seiner Ganzheit verstehen kann, beruht darauf, daß sie nach einem Phänomen suchen muß, das gleichsam von außen das Dasein begrenzt, das dieses sich nicht selbst geben kann. Denn dieses kann in seiner Sorge-Struktur, in seinem Sich-vorweg-sein, kein die Ganzheit konstituierendes Ende seiner selbst kennen. Die Analyse muß aber, will sie nicht ins Blaue über ein „Außen“ spekulieren, die Ganzheit gebende Grenze im Dasein, als ins Dasein begegnend aufweisen können. Das einzige Phänomen, das diesen Bedingungen genügt, ist der Tod.

Wenn die Theologie statt seiner die ins Dasein begegnende Verkündigung und in eins mit ihr die Begegnung des Du, die durch diese Verkündigung als solche verständlich wird, nennt, so sagt sie nicht, daß die existentiale Analyse des Todes „falsch“ ist, und daß das gläubige Dasein nicht mehr im Tode seine Begrenzung erführe. Auch dem gläubigen Dasein steht der Tod bevor. Hat er für dieses „seine Macht verloren“, so heißt das: der Glaube und ihm entsprechend die Theologie sieht, daß der Tod für das Dasein ein Entweder-Oder im Sinne von Gericht und Gnade bedeutet (also im Sinne einer Qualifikation der Daseins-Ganzheit, von der die existentiale Analyse nichts wissen kann), das im Glauben entschieden ist. Die Theologie erkennt also die Zusammengehörigkeit von Tod und Offenbarung Gottes. Denn sie sieht einerseits, daß im Tode dem natürlichen Dasein Gott begegnet[19], und sie sieht andrerseits, daß die Begegnung mit der Offenbarung nichts mehr und nichts weniger bedeutet, als Tod für den natürlichen Menschen, daß Liebe schlechthinnige Preisgabe des Ich ist und nur als solche den Tod „überwindet“.

So ist die Bestimmtheit, die das Dasein als liebendes durch das Du gewinnt, genau analog der dreifachen Bestimmtheit des Daseins durch

[18] *Heidegger*, Kant, S. 226, in bezug auf das Verhältnis des ontologischen Begriffs der „Sorge“ zum ontischen Phänomen der Sorge.

[19] Das wäre als ein Satz einer „natürlichen Theologie“ zu bezeichnen.

den Tod, die die existenziale Analyse sichtbar macht (Sein und Zeit, S. 242):

1. „Zum Dasein gehört, solange es ist, ein Nochnicht, das es sein wird, der ständige Ausstand." Ebenso aber versteht sich das glaubende und liebende Dasein; vgl. Phil. 3, 12–14; Röm. 13, 8.

2. „Das Zu-seinem-Ende-kommen des je Noch-nicht-zu-Ende-seienden (die seinsmäßige Behebung des Ausstandes) hat den Charakter des Nichtmehrdaseins." Entsprechend versteht das gläubige Dasein, daß es seine Existenz erst vom Du empfängt; wäre der mir je bevorstehende Anspruch des Du gänzlich behoben, so wäre ich nicht mehr Ich.

3. „Das Zu-Ende-kommen beschließt in sich einen für das jeweilige Dasein schlechthin unvertretbaren Seinsmodus". Entsprechend weiß das liebende Dasein: der Nächste ist je mein Nächster, mein Lieben kann nicht durch einen Anderen vertreten werden.

So steht sich denn das Dasein mit der dem Du zu erweisenden Liebe in gleicher Weise wie mit dem Tode „selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor", und „so sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge" zum Tode „gelöst" (Sein und Zeit, S. 250).

Die Begrenztheit durch den Tod hört aber für das gläubige Dasein so wenig einfach auf, daß sie vielmehr als ständig sich meldende im Glauben und in der Liebe ständig überwunden werden muß. Deshalb sind die Charaktere, die das gläubige Dasein bestimmen, alle nur auf dem Grunde der existentialen Analyse begrifflich verständlich zu machen. *Wie der Glaube* das Gott-unter-die-Augen-gehen ist, so ist *die Liebe* die Entschlossenheit, die die Situation ergreift, so ist die *Hoffnung* die sich vorweg seiende Sorge, in der es dem Dasein um sich selbst geht, die dies „um sich selbst" nicht vernichtet, sondern Gott anheim gestellt hat, so ist *die Freude* nichts anderes als die das Dasein bewegende Angst (wie diese sich vor „nichts" ängstet, so freut sich die Freude an „nichts") in einer bestimmten Modifikation, nämlich als „überwundene".

Karl Löwith

PHÄNOMENOLOGISCHE ONTOLOGIE UND PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

1930

Daß die Theologie als Wissenschaft überhaupt philosophiert und philosophieren muß, sofern sie das gläubige Dasein wissenschaftlich verständlich machen will, dies ergibt sich der Sache nach daraus, daß dieses „gläubige" Dasein *zugleich* ein „menschliches", ein dem Menschen „natürliches" und überhaupt Dasein ist. Dieses dem Menschen rein als solchem natürliche Dasein – es mag im Vergleich zur Natur noch so unnatürlich sein – ist aber spezifisches Thema der Philosophie. Sofern nun aber die Theologie speziell von der *ontologisch-existenzialen* Analytik des Daseins Gebrauch macht und zwar deshalb, weil sie in der *ontologischen Weite und Formalität* dieser philosophischen Analyse die Gewähr sieht für deren *ontische „Neutralität"*[1], so muß sich die Frage nach der möglichen Aufnahme und Übernahme der ontologisch-existenzialen Analyse des Daseins von seiten der Theologie dadurch beantworten, daß zunächst gefragt wird nach dem *Zusammenhang und Unterschied ontischen und ontologischen Seins und Verstehens innerhalb der philosophischen Analyse selbst.* Gesetzt, es ließe sich zeigen, daß die ontologische Weite und Formalität der Analytik des Daseins nur die formalisierte Ausweitung eines *ganz bestimmten* und *voraussetzungsvollen* ontisch-ontologischen Daseinsverständnisses ist, so wäre die weitere Frage: ob die mögliche Übernahme der philosophischen Ergebnisse vonseiten der Theologie sich nicht gerade dadurch selbst ermöglicht, daß sich die Theologie in dieser ganz bestimmten ontologischen Interpretation ein *theologisches* Vorverständnis entgegenkommen läßt – nämlich so, wie dem Glauben der ausgesprochene Atheismus entgegenkommt – aber keineswegs eine „rein sachliche" Analyse eines sogenannten natürlichen Daseins – *diesseits,* aber

[1] S. den Aufsatz des Verf. in: ThR NF II, Heft 1, 1930, S. 26ff, bes. S. 38, Anm. 1 u. S. 60.

nicht jenseits des Glaubens und der christlichen Tradition. Die ontologische Bestimmung des Daseins z. B. als einer „Geworfenheit“ (ins Dasein) wäre dann also *deshalb* spezifisch verwendbar auch für die theologische Interpretation der „Geschöpflichkeit“ des Menschen, weil die Geworfenheit den puren Tatbestand des Da-seins von vornherein *so* ausdeutet, wie er ausgedeutet werden muß, wenn das Dasein spezifisch gott-los gesehen wird – aber nicht, weil die Rede von der Geworfenheit etwa einen puren Sachverhalt (der dann als solcher auch dem gläubigen Dasein zugrunde liegen müßte) deutungslos ausspricht. Desgleichen wäre die Bestimmung des Daseins durch „Tod“, „Angst“, „Schuld“, „Gewissen“ und „Sorge“ nicht deshalb theologisch verwendbar, weil etwa diese Existenzialien Ausdruck sind für eine schlechterdings natürliche Daseinsverfassung, sondern weil sie Ausdruck sind für ein solches philosophisches Verständnis der menschlichen Existenz, *welches die christliche Daseinsauslegung,* im Hegelschen Doppelsinne, *in sich „aufgehoben“ hat* d. h. aufbewahrt und zugleich beseitigt.

Um diese, für das mögliche Verhältnis von ontologischer Phänomenologie und protestantischer Theologie entscheidende Frage zu entwickeln, sei kurz zusammengefaßt (s. ThR, aaO, S. 26ff), was den Fortgang der Phänomenologie zur Philosophie im wesentlichen kennzeichnet.

Worauf es positiv im Fortgang von der naiv-deskriptiven Phänomenologie zur reflektiert ontologischen Interpretation ankommt, ist die auf solchem Wege erzielte und gesicherte Einsicht, daß 1. schon jede „schlichte“ *Beschreibung des* schlicht Gesehenen von einem die Beschreibung vorwärtsführenden *„Verstehen“* geführt ist, – daß 2. dieses Verstehen den Charakter eines „Entwurfs“ hat und sich folglich an Hand von *leitenden Vor-urteilen* bewegt, nämlich bezüglich dessen, was überhaupt und wie es und worauf hin es verstanden werden soll, – daß 3. gerade deshalb alles darauf ankommt, sich dieser im wörtlichen Sinn „pro-duktiven“ Vorurteile kritisch zu vergewissern, um sie im entscheidenden Ansatz der Interpretation in Rechnung zu stellen, und daß es 4. mit dieser, gerade für die „Objektivität“ einer Interpretation erforderlichen Durchsichtigkeit ihrer Bedingtheit noch nicht getan ist, sondern daß es auf Grund solchen Durchschauens der maßgebenden Vorurteile einer Auslegung nun darauf ankommt, diese von Grund auf leitenden Vorurteile *ihrerseits* ausdrücklich in Frage zu stellen, sie hinsichtlich ihrer „Wahrheit“ und Evidenz im ganzen und einzelnen zu befragen, um so eine spezifisch vorurteilslose, „objektive“ und „natür-

liche" Interpretation zu ermöglichen – wozu es freilich keines illusorischen *Absehens* von der menschlichen Subjektivität bedarf, sondern der positiven *Ausbildung* einer von traditionellen Vorurteilen freien und unbefangenen interpretierenden Subjektivität.

Das leitende Vorurteil einer jeden Interpretation *menschlicher Existenz* ist aber ein vorbildliches *Existenzideal*, welches niemals ein „beliebiges" ist, sondern stets der realen Faktizität menschlicher Lebenserfahrung entspringt. Und so wird zur ersten und letzten kritischen Frage notwendigerweise die nach der *Wahrheit und Evidenz des maßgebenden Existenzideals der Auslegung menschlichen Lebens*. Diese ebenso „persönliche" wie „sachliche" Frage überlassen die Vertreter positiver *Wissenschaften* zumeist dem Privatleben des Einzelnen oder der Kirche; die *Philosophie* kann sich aber nicht mit einer billigen Verteilung der Wahrheit – einerseits in allgemein gültige, „rein wissenschaftliche" Wahrheiten, die für alle, weil für keinen verbindlich sind und andererseits in „rein persönliche", die für niemand andern als für einen selbst verbindlich sind – zufrieden geben, ohne damit ihren Charakter als Philosophie aufzugeben. Sie wird daher nolens volens, wenn sie nur überhaupt spricht und das heißt zu Andern spricht, wenn schon keinen „Machtspruch", so doch einen Ausspruch tun und eine entsprechende Verantwortung für „existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten" auf sich nehmen müssen, auch wenn sie das nicht will und sich – wie Heideggers Analytik des Daseins – vor einer *direkten* Verbindlichkeit durch eine *„indirekte* und *deshalb* „formale" „Mitteilung" zu sichern weiß[2]. Eine solche Übernahme von Verbindlichkeiten läßt sich auch nicht reduzieren auf diejenige Verbindlichkeit, welche im persönlichen „Einsatz" einer Interpretation für den Interpreten liegt.

Es kann gegenüber einer philosophischen Interpretation des menschlichen Daseins auch nicht der Ausweg beschritten werden, ihren Gehalt in unmittelbar einleuchtende, weil „rein phänomenologische" und nicht ohne weiteres überzeugende, weil höchst persönlich „wertende" Abschnitte aufzuteilen, wobei es einem dann freistünde, diesen oder jenen Teil vorzuziehen. Denn philosophisch ist z. B. in Heideggers „Analytik des Daseins" der systematische Begriff der „Welt" oder des „Man" oder auch nur des „Zeugganzen" um kein Haar weniger voraussetzungsvoll als etwa der Begriff von „eigentlicher Existenz", „Freiheit", „Tod", „Schuld" und „Gewissen". Nicht erst der „weitere Aufbau" –

[2] S. zum Begriff der indirekten Mitteilung: *Kierkegaard*, Abschl. unwiss. Nachschrift II § 3 u. 4.

nach der vorausgehenden Analyse der Alltäglichkeit – steht in Heideggers System des Daseins, wie *S. Marck* meint[3], im Zeichen der Unterscheidung: entweder eigentlichen oder uneigentlichen Existierens, „himmlischer oder irdischer Sorge", sondern mit dieser grundsätzlichen und fragwürdigen Unterscheidung eigentlichen und uneigentlichen Daseins (sie ist nicht minder voraussetzungsvoll als Kierkegaards „Entweder-Oder") wird der positiv leitende Existenzbegriff, eben im Sinn einer „Eigentlichkeit" von vornherein formal angezeigt, und dieser leitet den *ganzen* Aufbau von *Anfang* an, wenngleich diese leitende Idee von der Eigentlichkeit der Existenz dem äußeren Fortgang der *Darstellung* nach erst am Ende deutlich heraustritt. Die vorausgehende Phänomenologie des Alltags weicht nicht, wie Marck sagt, an einem bestimmten kritischen Punkt der Untersuchung einem ausgesprochen „ethischen und religionsphilosophischen" Gepräge der Analysen, und die Untersuchung verläßt nicht „mehr und mehr" ihren „nur phänomenologischen" Ausgangspunkt, und das „schlichte Vernehmen des Gegebenen" macht nicht erst hinterher der „Konstruktion" Platz – sondern die Konstruktion im Hinblick auf ein bestimmtes Existenzideal leitet notwendigerweise schon von Anfang an durchgehends gleichmäßig das „schlichte" Vernehmen, und sie bewirkt überhaupt, daß auf diese Weise Vieles vernommen wird, was sonst unvernehmlich geblieben wäre, und daß es so und nicht anders vernommen wird.

Wenn aber auch die einzelnen Bestimmungen einer *systematischen* phänomenologischen *Philosophie* durchwegs *gleichmäßig* voraussetzungsvoll sind – ist denn eine *„ontologische"* Interpretation des Daseins *überhaupt* im *ontischen* Sinn eines anthropologisch bestimmten Existenzideals voraussetzungsvoll? Sind nicht vielmehr alle ontologischen Bestimmungen in *gleicher* Weise rücksichtlich eines ontisch maßgebenden Existenzideals gerade voraussetzungs-*los*? Wenn dem so ist, dann wäre auch die Annahme und Übernahme einer ontologischen Interpretation des Daseins von seiten einer christlichen Theologie keine Unmöglichkeit; denn sie könnte dann in die formalen Umrisse rein ontologischer Ergebnisse ihre theologischen Inhalte einzeichnen, ohne dadurch mit einem unchristlichen Inhalt in Konflikt zu geraten. Es ließe sich dann z. B. der ontologische Leerbegriff der „Entschlossenheit" des Daseins theologisch durch das, wozu die „Liebe" entschlossen ist, erfüllen, so, wie sich dann auch der Begriff von der „Geworfenheit"

[3] Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, I, 1929, S. 144ff.

des Daseins – als ein rein formaler, weltanschaulich voraussetzungsloser Begriff – konkret interpretieren ließe im Sinne der „Geschöpflichkeit" des gläubigen Daseins. Das christliche Gebot der Nächstenliebe widerspräche dann nicht dem „neutralen" Sinn des ontologisch-existenzialen Grundsatzes, daß das Dasein „um willen seiner selbst" existiere, da sich dieser Satz ja selbst als die Bedingung der Möglichkeit sowohl „egoistischen" als auch „altruistischen" Verhaltens verstanden wissen will[4]. Gewissen, Schuld und Tod und Sorge hätten dann überhaupt keine ontisch verbindliche und verständliche Bedeutung, sondern die Bedeutung reiner Methodenbegriffe zum Zwecke einer Erhellung des Seinsproblems als solchen. Man muß sich dann freilich wundern, weshalb denn nun überhaupt noch derartig „weltanschaulich", „ethisch", ja sogar moralistisch und christlich belastete Ausdrücke von der Ontologie verwandt werden, wenn z. B. „Sorge" eigentlich etwas ganz anderes meint, nämlich „die Einheit der transzendentalen Struktur der innersten Bedürftigkeit des Daseins im (!) Menschen"[5] – eine Definition im Hinblick auf das abstrakte Problem des Seins als solchen, in der nur noch die unformalisierte Redewendung von einer „innersten Bedürftigkeit" inkonsequent ist und wiederum ein „ontisches" Mißverständnis nahe legt wie eben jeder, der natürlichen Logik der Sprache und des gesunden Menschenverstandes entnommene Ausdruck. Aber – sagt Heidegger: „Am *Wort* selbst liegt zwar gar nichts, wohl aber *alles* am Verständnis *dessen, was* die Analytik des Daseins mit dem so Genannten (!) herauszustellen versuchte. Nimmt man nun aber den Ausdruck ‚Sorge' – *entgegen* und *trotz* der noch ausdrücklich gegebenen Anweisung, daß es sich *nicht* um eine *ontische* Charakteristik des Menschen handelt – im Sinne einer weltanschaulich-ethischen Einschätzung des ‚menschlichen Lebens' statt als Bezeichnung für die *strukturale Einheit* der in sich endlichen Transzendenz des Daseins, dann gerät alles in Verwirrung. Von der die Analytik des Daseins einzig leitenden Problematik wird dann überhaupt nichts sichtbar." Heideggers Selbstinterpretation kommt also offenbar der möglichen Übernahme der phänomenologischen Ontologie vonseiten der Theologie entgegen. Desgleichen gilt nach Heideggers eigener Aussage die „Angst" als die „entscheidende" Grundbefindlichkeit „nicht in Absicht auf irgend eine weltanschauliche Verkündigung eines konkreten Existenzideals, son-

[4] Vgl. ThR, aaO, S. 60, und *Heidegger,* Wesen des Grundes (Husserl-Festschrift 1929), S. 97.

[5] S. Heidegger, Kant u. d. Problem d. Metaphysik, S. 226.

dern sie hat ihren entscheidenden Charakter lediglich aus dem Hinblick auf das Seinsproblem als solches" – wobei freilich weiter unten wiederum die – nur sprachliche? – Inkonsequenz unterläuft, daß in bezug auf diese fundamentalontologische Angst von einem „meist verborgenen Erzittern alles Existierenden" gesprochen wird, was wiederum, gegen den Sinn des Autors, ein „ontisches" Mißverständnis nahe legt, weil solche Ausdrücke zum mindesten *ontisch-ontologisch zweideutig* sind. Überhört die Theologie diese grundsätzliche Zweideutigkeit, so erzielt sie nur ein illusorisches Einverständnis mit der Ontologie. Hält man sich an die Selbstinterpretation des Autors, so hat es zwar den Anschein, als wären die ontologischen Begriffe *rein* ontologische Wesensbegriffe, für die – analog Husserls „Wesen" – die ontischen „Tatsachen" wesenlos sind – ein Reich der „unbefleckten Erkenntnis" (Nietzsche) weitab vom „vulgären" Verständnis der naiven Höhlenbewohner, denen die philosophische Sonne Platos noch nicht geleuchtet hat.

Daß dem trotzdem *nicht* so ist und sein kann, geht aber nicht nur aus der offenbar stark „weltanschaulichen" *Wirkung* von „Sein und Zeit" hervor (was ja immerhin auf einem Mißverständnis beruhen könnte), sondern unwiderleglich aus „Sein und Zeit" selbst, worin nicht nur die Differenz, sondern auch der *Zusammenhang* von ontischen und ontologischen Ursprünglichkeiten klargelegt wird. Die existenzial-ontologische Analytik ist danach ihrerseits „letztlich *existenziell, d. h. ontisch* verwurzelt" (S. 13, „Sein und Zeit"), und das Dasein hat vor allem anderen Seienden sowohl einen ontischen als auch einen ontologischen Vorrang, es ist die „ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologie". Philosophie aber ist „universale phänomenologische Ontologie", ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*[6]. Heidegger stellt die grundsätzliche Problematik des ontisch-ontologischen Zusammenhangs aber an späterer Stelle noch viel ausdrücklicher heraus. Bei der Analyse der „Ganzheit" des Daseins heißt es im Hinblick auf eine mögliche Vorwegnahme des ausstehenden Todes:

»Die existenzial entwerfende Umgrenzung des Vorlaufes hat die *ontologische* Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen Seins zum Tode sichtbar gemacht. Damit

[6] Vgl. hierzu *G. Mischs* Kritische Frage an Heidegger: Lebensphilosophie und Phänomenologie, Philosoph. Anzeiger III 1929, S. 279.

taucht aber dann die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf – *aber doch nur als eine ontologische Möglichkeit.* Zwar hielt sich der existenziale Entwurf des Vorlaufens an die früher gewonnenen Daseinsstrukturen und ließ das Dasein gleichsam selbst sich auf diese Möglichkeit entwerfen, ohne ihm ein inhaltliches Existenzideal vorzuhalten und von außen aufzuzwingen. Und trotzdem bleibt doch dieses existenzial „mögliche" Sein zum Tode existenziell eine phantastische Zumutung. Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet solange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist. Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Sein zum Tode? *Fordert* es auch nur aus dem Grunde seines eigensten Seins ein eigentliches Seinkönnen, das durch das Vorlaufen bestimmt ist? ... Die schwebende Frage nach einem eigentlichen Ganzsein des Daseins ... wird erst dann auf probehaltigen phänomenalen Boden gebracht sein, wenn sie sich an eine vom Dasein selbst bezeugte mögliche Eigentlichkeit seines Seins halten kann. Gelingt es, eine solche Bezeugung und das in ihr Bezeugte phänomenologisch aufzudecken, dann erhebt sich erneut das Problem, *ob das bislang nur in seiner ontologischen Möglichkeit entworfene Vorlaufen zum Tode mit dem bezeugten eigentlichen Seinkönnen in einem wesenhaften Zusammenhang steht*" (S. 266f).

Faktisch erfolgt die nachfolgende „Bezeugung" der existenziellen Möglichkeit aber wiederum *ontologisch-existenzial* und doch schließt der § 59 mit Sätzen, welche die Fraglichkeit des Verhältnisses ontologischer und ontischer Möglichkeiten als eine Frage nach dem Verhältnis von Leben und Erkennen, d. i. als *die* „lebensphilosophische" Frage des „wissenschaftlichen Menschen" an sich selbst für einen Augenblick offen lassen. Es heißt dort in bezug auf ein ursprüngliches, d. i. ontologisches Verständnis des Gewissens:

„So wenig die Existenz notwendig und direkt beeinträchtigt wird durch ein ontologisch unzureichendes Gewissensverständnis, so wenig ist durch eine existenzial angemessene Interpretation des Gewissens das existenzielle Verstehen des Rufes gewährleistet. Der Ernst ist in der vulgären Gewissenserfahrung nicht weniger möglich als der Unernst in einem ursprünglicheren Gewissensverständnis. Gleichwohl erschließt die existenzial ursprünglichere Interpretation auch *Möglichkeiten* ursprünglicheren existenziellen Verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt."

Und so ist auch die Frage nach dem „Ganzseinkönnen" eben doch „eine *faktisch existenzielle*" und „das Dasein beantwortet sie als entschlossenes" – das heißt doch wohl: als faktisch entschlossenes und somit ontisches, menschlich-allzumenschliches Dasein. Und so heißt es nun (S. 309), gerade umgekehrt wie in den früher (auf S. 370) zitierten Stellen:

„Die Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins hat jetzt den anfänglich gezeigten Charakter völlig abgestreift, als sei sie lediglich (!) eine theoretische, methodische Frage der Daseinsanalytik, entsprungen aus dem Bemühen um eine vollständige Gegebenheit des ganzen Daseins. Die anfangs nur (!) ontologisch-methodisch erörterte

Frage der Daseinsganzheit hatte ihr Recht, aber nur (!), weil dessen Grund auf eine ontische (!) Möglichkeit des Daseins zurückgeht."

Diese vorlaufende Entschlossenheit, nämlich *zu sich selbst* (aber nicht etwa zu einer nicht minder prinzipiell und ontologisch bestimmbaren „Nächstenliebe") und zwar im Sinne einer absoluten, „je eigenen" und unüberholbaren „Selbständigkeit" und einer entsprechend doppelsinnigen „Eigentlichkeit" des Daseins (s. S. 55 des I. Teiles), dies und nichts anderes charakterisiert die Eigentlichkeit des „existierenden" Daseins! *Aber:*

„Gleichwohl, woran ist abzunehmen, was die ‚eigentliche' Existenz des Daseins ausmacht? Ohne ein existenzielles Verstehen bleibt doch alle Analyse der Existenzialität bodenlos. Liegt der durchgeführten Interpretation der Eigentlichkeit und Ganzheit des Daseins nicht eine ontische Auffassung von Existenz zugrunde, die möglich sein mag, aber doch nicht für jeden verbindlich zu sein braucht? Die existenziale Interpretation wird nie einen Machtspruch über existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten übernehmen wollen. Aber muß sie sich nicht selbst rechtfertigen hinsichtlich *der* existenziellen Möglichkeiten, mit denen sie der ontologischen Interpretation den ontischen Boden gibt? Wenn das Sein des Daseins wesenhaft Seinkönnen ist und frei sein für seine eigensten Möglichkeiten, und wenn es je nur in der Freiheit für sie bzw. in der Unfreiheit gegen sie existiert, vermag dann die ontologische Interpretation anderes als *ontische Möglichkeiten* (Weisen des Seinskönnens) zugrunde zu legen und *diese* auf ihre *ontologische Möglichkeit* zu entwerfen? ... Die „gewaltsame" Vorgabe von Möglichkeiten der Existenz mag methodisch gefordert sein, läßt sie sich aber dem freien Belieben entziehen? Wenn die Analytik als existenziell eigentliches Seinkönnen die vorlaufende Entschlossenheit zugrunde legt, zu welcher Möglichkeit das Dasein selbst aufruft und gar aus dem Grunde seiner Existenz, ist diese Möglichkeit dann eine *beliebige?* Ist die Seinsweise, gemäß der sich das Seinkönnen des Daseins zu seiner ausgezeichneten Möglichkeit, dem Tod, verhält, eine zufällig aufgegriffene? *Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod*"? (S. 312ff)

In dieser rhetorischen Frage, die aber in „Sein und Zeit" eine faktisch fraglose Beantwortung erfährt, gipfelt offensichtlich und ausdrücklich das entscheidende „Vorurteil" der ontologischen Interpretation (des menschlichen Daseins) als einer *existenzialen,* und wenn eine christliche oder auch unchristliche Interpretation des menschlichen Lebens nicht hier, an dieser Idee von „eigentlicher Existenz" ansetzt, so hat sie ihre kritischen Gegenmöglichkeiten auch schon aus der Hand gegeben. In dieser ausdrücklichen Fixierung des Todes als der obersten Instanz des Daseins enthüllt sich nur die letzte Konsequenz des ersten Ansatzes der Interpretation des Daseins als eines „je eigenen". Diese *Eigenheit* war von vornherein bestimmt im Doppelsinne der *„Eigentlichkeit"* (s. S. 55 d. I. Teils), und als die *eigenste* Möglichkeit des Daseins gilt der existenzial-ontologischen Analyse der Tod (s. S. 59 d.

I. Teils). Nur in bezug auf diese bestimmte Idee von einer eigensten eigenen Möglichkeit des Daseins „ist" der Tod „oberste Instanz". Er ist dies nur, wenn man ihn – existenzial-ontologisch – als die äußerste *Möglichkeit* des Daseins versteht und unter dieser Möglichkeit ein *eigenes* Sein-*können*. Seiner ontischen Wirklichkeit und seiner wirklichen Möglichkeit nach ist der Tod dagegen so wenig existenzial bedeutsam, daß er in Heideggers Analyse seiner wirklichen Möglichkeit und seiner Wirklichkeit nach ausdrücklich aus dem Begriff des Todes *ausgeschaltet* wird. Trotzdem kann aber der Tod hinsichtlich seiner ontischen Möglichkeit und Wirklichkeit nach *auch ontologisch* nicht Nichts sein, wenn anders ontologische Möglichkeiten *ontische* Möglichkeiten auf *ihre* ontologische Möglichkeit hin entwerfen! Ontisch ist der Tod zwar zunächst etwas, was gerade keine „eigenste" Möglichkeit darstellt, sondern etwas was jedermann irgendeinmal wirklich trifft – aber nicht weil und sofern er „existiert", sondern weil und sofern er am *Leben* ist. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, daß auch dieser lebensmäßige Tod ontologisch relevant werden könnte. Für die *existenzial*-ontologische Analyse wird er es aber nicht. Das ontische Faktum des natürlichen Sterbenmüssens wird vielmehr aus dem existenzial-ontologischen Begriff von vornherein ausgeschaltet, das mögliche Sein-zum-Ende vollzieht sich unabhängig von dem lebensmäßigen bloßen Zu-Ende-sein oder „Ableben". Dieser so gefaßte und ausgeschaltete lebensmäßige Aspekt vom Tode entspringt aber keineswegs einer vorurteilslosen Ansicht, sondern dieser bedeutungs*lose* Aspekt des „Ablebens" ergibt sich seinerseits aus der schon vorgängig leitenden, *existenzial*-ontologischen Bedeutsamkeit des Daseins als eines *eigenen* Sein-*Könnens*. Die etwa von der Theologie als rein „sachlich" beanspruchte philosophische Interpretation des menschlichen Lebens und Sterbens setzt also faktisch schon einen ganz bestimmten Begriff von der Natur des menschlichen Lebens voraus, nämlich einen solchen, wonach die „Substanz" des Menschen seine „Existenz" ist und der „Bestand" des menschlichen Lebens die „Selbständigkeit des existierenden Selbst" (Sein und Zeit, S. 303). Nur wenn die Substanz des Menschen ausschließlich in seine Existenz gesetzt wird, d. h. aber allgemein: in das, was das Dasein, sich selbst verstehend und überantwortet, sein *kann* und insbesondere in das, was das Dasein gerade auch noch aus seinem Zu-Ende-sein, seinem Ableben-müssen für sich selbst mit Wille und Verstand machen kann – nämlich eine existenzielle Vorwegnahme des Ablebens in einer vorlaufenden Entschlossen-

heit – *nur dann* ist dieser bestimmte Begriff vom Tode der dem Menschen natürliche und sachgemäße. Diese Natürlichkeit kann darum noch immer so unnatürlich und unsachgemäß sein, wie der christliche Glaube an die Auferstehung für den, der nicht daran glaubt. Und die zum Tode vorlaufende Entschlossenheit, welche den Tod allererst als ein mögliches Sein-Können erschließt, ist auch nur deshalb im gleichen Sinne oberste Instanz, weil sie das Dasein auf sein „eigenstens Selbstseinkönnen zurückholt", aus der Verlorenheit in das „Man". Dieser oberste und zugleich unterste Grundbegriff der Analytik des Daseins ist also voraussetzungsvoll bestimmt durch das maßgebende Existenzideal von einer absoluten Selbständigkeit des Daseins. So unbestreitbar das bloße *Faktum* des Ablebens ist, welches ist, was es ist, ganz unabhängig von *jedem* Existenzideal, so wenig unabhängig ist doch die bestimmte – existenzielle und existenziale – Bedeutung bzw. Bedeutungslosigkeit des Ablebens von dem leitenden Existenzideal der systematischen Interpretation. Nur unter dessen Leitung kann Heidegger paradoxerweise sagen: „*Ableben* kann das Dasein nur solange es *stirbt*" und weil das „Sterben" ontologisch-*existenzial* kein Zu-Ende-sein ist, sondern ein Sein-*zum*-Ende, d. h. ein existierendes Sich-dazu-verhalten-Können bedeutet, kann Heidegger noch paradoxer weiterhin sagen: das *Sterben* gründe – nämlich hinsichtlich seiner existenzial-ontologischen Möglichkeit! – in der *Sorge*, nämlich in der Sorge des existierenden Daseins um sich selbst und sein mögliches Ganzseinkönnen. Nur so versteht sich das Dasein auf den Tod – „eigentlich", d. h. nur so ist das Verhalten zum Tod dem maßgebenden Existenzideal gemäß.

Nun gibt es und gab es aber zu jeder Zeit auch noch ganz *andere* menschliche Möglichkeiten, sich zum Tode zu verhalten und entsprechend andersartige Aspekte auch schon vom bloßen „Ableben". Ohne aus diesen möglichen Aspekten die ontisch-ontologische Konsequenz zu ziehen, seien – der philosophischen Unbefangenheit wegen – einige angezeigt: Man kann im Tode den natürlichen Tribut sehen, welchen der Mensch *als Lebewesen* der *Natur* seines Daseins schuldet, und man wird ihm dann entsprechend fatalistisch entgegensehen. So betrachtet bedeutet der Tod keine radikale Individuation, sondern die menschenunmögliche Aufhebung der menschlichen Individuation durch die Natur alles Lebens. So schildert Tolstoi in seiner Erzählung „Die drei Tode" drei mögliche Arten des wirklichen Sterbens, und er läßt keinen Zweifel darüber, daß für ihn der dritte dieser Tode, d. i. der schlechthin naturhafte, die würdigste Art des Sterbens ist, auch noch für den

Menschen von vorbildlicher Bedeutung[7]. Der Mensch kann auch so in den Tod gehen, daß er ihm erst im *gegebenen* Augenblick des *wirklichen* Sterbenmüssens entgegensieht und dann – ohne Angst und Vereinzelung auf sich selbst – in den Tod geht, mit stoischem Heroismus und im Gedanken an die Angehörigen – wie W. Scott auf seiner Südpolexpedition. Der Mensch kann sich auch so zum Tode verhalten, daß er sich jederzeit im Besitz der Freiheit weiß: sein Leben durch freien Entschluß zu beenden und *daraus* eine bestimmte Grundhaltung im Leben gewinnen. Man kann aber auch im Hinblick auf die Bedeutsamkeit des „Unbewußten" für das menschliche Leben überhaupt bestreiten, daß das „eigentliche" Problem des Todes im *eigenen* Tod zu suchen ist und statt dessen als das menschlich entscheidende Problem das ambivalente Verhältnis zum Tode von *Angehörigen* ansehen, weil sich hierbei die unbewußt-bewußte Zweideutigkeit des menschlichen Seins und Verhaltens am deutlichsten offenbart[8]. Man kann im Tode auch einfach einen „Abschied" aus dem Leben sehen, und dann wird das „natürliche" Verhältnis zum Tode „Ergebung" sein, und das spezifische Sinnbild des Todes der Friede der Totenstille. So hat der Theologe Overbeck[9] im Tode vor allem „das unzweideutigste Symbol unserer Gemeinschaft im Schweigen" respektiert wissen wollen, „ein uns allen gemeinsames Los", aber gerade keine je eigenste Möglichkeit, die er trotzdem auch ist, aber so, daß diese Eigenheit als eine allgemein menschliche erfahren wird. Overbeck hat demgemäß die Art, wie Montaigne und Spinoza den Tod betrachteten, der christlichen vorgezogen, weil sie weniger „affektiere". Affektiert ist aber auch die forcierte Gleichgültigkeit gegenüber dem Tode, wie sie aus Hegels Äußerung (s. S. 64 d. I. Teils) spricht. Und so ist und bleibt die offene Frage immer die: welche bestimmte Art des Verhaltens zum Tode die dem Menschen als Menschen natürliche und dem Tode gegenüber sachgemäße ist. Die Beantwortung dieser Frage setzt voraus eine Explikation dessen, was die Natur des Menschen ausmacht. Aber auch schon ohne eine solche Explikation kann von vornherein soviel gesagt werden: daß *kein* Begriff vom Tode unbefangen und natürlich sein kann, der nicht *auch* das faktische „Ableben" in seinen Gehalt mit aufnimmt. Denn

[7] Vgl. Tolstois eigene Interpretation dieser Erzählung in T.s Briefw. m. d. Gräfin A. A. Tolstoi, S. 115.

[8] S. Freud, Sammlg. kl. Schr. zur Neurosenlehre IV: Zeitgemäßes über Krieg und Tod, II. Teil.

[9] F. Overbeck, Christentum und Kultur, S. 282ff.

wenn auch dieses Ableben den Tod noch nicht menschlich bestimmt, so gehört es doch so notwendig zum Tode dazu, wie das menschliche Leben im ganzen zum existierenden Dasein als solchem. Denn wenn das Dasein seinen lebensmäßigen Tod auch nicht „ontisch-isoliert" hat, sondern „mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart" (Sein und Zeit, S. 247) und menschliches Dasein weder tierisch „verendet" noch physiologisch „ablebt", sondern ein ursprüngliches und freies Verhältnis zum Bevorstand seines Todes hat, so kann diese ursprüngliche Seinsart doch nicht „ursprünglich" bestimmt werden, wenn – um der erwünschten Reinheit eines rein existenzial-ontologischen Begriffs vom Tode willen – von der *faktischen Ungeschiedenheit dieses freien Könnens und jenes naturnotwendigen Müssens* abstrahiert wird. Von dieser phänomenalen Ungeschiedenheit kann so wenig abstrahiert werden wie überhaupt von dem problematischen *Zusammenhang* des *Menschseins* und *Daseins*, des *Lebens* und *Existierens.*

Ist aber die als ursprünglich beanspruchte existenziale Interpretation methodisch überhaupt in der Lage auch noch Ursprünglichkeiten anderer, als rein existenzialer Art zu sehen und in den Ansatz der Interpretation aufzunehmen? Ursprünglichkeiten z. B., welche gerade *nicht* dem Dasein selbst als einem je eigenen Seinkönnen entspringen, sondern einem solchen Sein des menschlichen Daseins, welches das eigene Können fundamental begrenzt und zwar so begrenzt, daß sich an solcher Begrenzung auch allererst das *Sein dieses „Könnens"* in seiner ursprünglichen Problematik entdeckt? Auf solche ursprüngliche Grenzen des eigenen Könnens, wie sie gerade der Tod schon dem „gemeinen" Verstand in den Blick bringt, müßte aber nicht zuletzt die *Theologie* bedacht sein, wenn sie sich von der Philosophie etwas sagen lassen will. Was das Dasein hinsichtlich des Todes „kann", ist nichts, was den *Tod* betrifft, sondern nur das *eigene Sein zum Tode.* Aber selbst dieses Sein *zum* Tode könnte nicht sein, was es sein kann, wenn ihm nicht in Gedanken – und ursprünglicher in der Angst[10] – *das* vor Augen stünde,

[10] Beide Phänomene – die Angst vor dem Nichts und der Gedanke an den Tod – haben in Heideggers System des Daseins die Funktion: das *Sein* des Daseins, seinen Seinssinn als solchen zu erhellen, zu zeigen, daß es überhaupt „ist", nämlich geworfen in den Tod und hineingehalten in das Nichts. Indem *beide* das Dasein vor das *Nichts* stellen, zeigen sie ihm dadurch, *daß* es überhaupt *ist* und zu sein hat und daß es ihm in diesem seinem Sein um sich selbst geht. Beide Phänomene erschließen somit dem Dasein die Möglichkeit: zurückgeworfen auf sich selbst, vereinzelt *es selbst* zu sein, frei von den Illusionen des *„Man"*. Die Angst zeigt nur konkreter und ausdrücklicher, was von vornherein als die „Grundbefindlichkeit" des Daseins angespro-

was gemeinhin als Sterben und existenzial als *Ableben* bezeichnet wird. Das existenziale Sterben, d. i. das mögliche Sein-zum-Tode kann noch so sehr in der Sorge und in der Angst des Daseins begründet sein, so ist doch nicht minder die daraus hervorgehende Entschlossenheit ihrer wirklichen Möglichkeit nach in dem angstvollen Vorblick auf die nackte, sichtbare Tatsache des *wirklichen Sterbenmüssens* begründet. Diese Tatsache läßt aber, wie jede pure Tatsache, prinzipiell eine *Mannigfaltigkeit* von möglichen Ausdeutungen zu. *Eine* dieser möglichen Ausdeutungen gibt die existenziale Interpretation. Für diese ist das tatsächliche Sterbenmüssen relativ bedeutungslos, weil sie als ontologische Interpretation von vornherein nach dem Logos des Seienden, nach dessen Seinssinn, nach dem „Sein" fragt. Damit *setzt sie voraus*, daß überhaupt alles Seiende nach seinem Sinn befragt werden kann! Und dieser vorausgesetzte und befragte „Sinn" ist für die ontologische Interpretation von keiner beliebigen und auch nicht von vielsinniger Art, sondern die ontologische Interpretation fragt *als existenziale nur* nach einem *solchen* Sinn, wie er dem eigensten Sein- und Verstehen-

chen wird: „daß es ist und zu sein hat" d. h. daß es ins Dasein *geworfen* ist. Die Abschnürung dieser existenzialen „Geworfenheit" von der lebensmäßigen *Geburt* bleibt dabei so fragwürdig wie die des „Seins-zum-Ende" vom „Ableben". In dieser existenzialen Abstraktion der Geworfenheit von der Geburt gewinnen Tod und Angst die positive Bedeutung: das Dasein sich selbst ent-werfen zu lassen und es ganz und gar auf sich selbst zu stellen. Einen Vorrang hat die Angst vor dem Tode aber insofern, als sich die Geworfenheit des Daseins (in den Tod) „ursprünglicher und eindringlicher" in der Befindlichkeit der Angst enthüllt als in der bewußten Vorwegnahme des Todes (Sein und Zeit, S. 251). Ihrer methodischen Bedeutung nach gehören Tod und Angst aber so zusammen wie Verstehen und Befindlichkeit. Beide ermöglichen es dem Dasein, entgegen dem Verfallen an das Man, es selbst zu sein und damit überhaupt im *existenzialen* Sinn eigentlich da-zu-sein. Wenn also in Heideggers Vortrag „Was ist Metaphysik?" nicht mehr vom *Tode* und von der vorlaufenden Entschlossenheit, sondern nur noch vom *Nichts* und von der Angst die Rede ist, so ändert das im Prinzip nichts an dem Ansatz der Analytik des Daseins in Sein und Zeit. Nur in *einem* Satz scheint sich etwas prinzipiell Neues zu zeigen: die in „Sein und Zeit" *vorausgesetzte* „Neutralität" des *Daseins* – neutral gegenüber dem *Menschsein* – scheint hier einen phänomenalen *Ausweis* zu erfahren, nämlich in dem Satz (aaO, S. 18): die Angst *verwandle* den Menschen in ein pures Dasein; denn in der Angst sei es nicht „mir" oder „dir" unheimlich, sondern „Es" ist „Einem" unheimlich, in ihr ist faktisch nur noch so etwas wie ein reines Dasein des Menschen da (S. 16, 17). Ist aber die Angst die ursprüngliche, ontisch-ontologische Basis für die mögliche Rede von einem reinen „Dasein", so müßte sich von hier aus die *gesamte* Analytik des Daseins hinsichtlich ihres rein ontologischen Anspruchs „verwandeln", nämlich in einen phänomenologischen Ausweis der *wirklichen* Möglichkeiten *anthropologischer* „Neutralität".

können des Daseins selbst entspringen kann. Die ihrer Absicht nach universale ontologische Fragestellung schließt also nicht aus, daß der Tod für den Menschen auch noch eine ganz andere Bedeutung haben kann, z. B. eine solche, welche nicht dem entspringt, was der Tod für ein „eigentlich" *existierendes* Dasein sein und bedeuten kann, sondern dem, was er lebensmäßig für das menschliche Leben bedeuten kann. Von dieser lebensmäßigen Bedeutsamkeit des Todes abstrahiert die existenziale Analyse bewußtermaßen, weil sie als solche überhaupt keine andern Ursprünglichkeiten kennt, als die, welche dem existierenden Dasein selbst entspringen können – *abgesehen* davon, daß es als *menschliches* Dasein *im Leben* steht. – In dieser Abstraktion liegt sowohl die Stärke als auch die Schwäche einer jeden, nicht nur systematisch durchdachten, sondern systemhaft abschließenden Philosophie, einer jeden „reinen" Philosophie, im Unterschied zu jener Art von Philosophie, welche man als anthropologische bezeichnen müßte, weil sie ihre philosophische Bestimmtheit und Systematik an der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des menschlichen Lebens bemißt. Eine anthropologische Philosophie wie diejenige von Dilthey und Nietzsche wird sich gegenüber der verführerischen Dichtigkeit der geschlossenen philosophischen Systeme eine philosophische Skepsis bewahren und die entscheidenden Fragen fraglich, d. h. offen lassen, so offen wie es das menschliche Leben selber tut, wenn es dem Menschen die geschichtlich gebundene Freiheit läßt: auf grundverschiedene Art zu leben und zu sterben, bei sich und außer sich, eigentlich und uneigentlich zu sein. Diese Differenzen sind immer nur *scheinbar* durch die Ausweitung einer bestimmten, grundsätzlich gewordenen Lebenserfahrung zu einer formal ontologischen Möglichkeit *des* Daseins zu umspannen. In Wirklichkeit reicht die Universalität der Ontologie und überhaupt der Philosophie nicht weiter als die menschliche Reichweite der philosophierenden Individualität. Auch alle *ontologisch*-existenzialen Möglichkeiten (die ihrerseits nicht die Möglichkeiten von Ontologie erschöpfen) entwerfen nur – wie Heidegger selbst sagt – ontisch-existenzielle Möglichkeiten auf ihre ontologische Möglichkeit hin.

Hat man sich auf diese Weise den notwendigen und unzerreißbaren Zusammenhang der ontischen und ontologischen Bestimmungen des Daseins an Hand des ontisch-ontologischen Begriffs vom Tode klar gemacht, so verbietet sich aber von selbst die Idee einer möglichen Übernahme philosophischer Begriffe in die Theologie *auf Grund ihrer ontologischen Weite und Formalität.* Denn diese bedeutet keine ur-

sprüngliche ontische Neutralität der phänomenologisch-ontologischen Analyse, sondern diese versachlicht nur in der Art der Neutralisierung ihren notwendigerweise voraussetzungsvollen Ausgang durch Formalisierung. Was auf diese Weise gewonnen wird, ist keine „rein“ ontologische Bestimmung des Daseins, sondern eine ontisch-ontologische Explikation eines sowohl ontisch wie ontologisch vor allem andern Seienden ausgezeichneten Daseins. Auch das Ontologisch-sein ist eine *ontische* Auszeichnung des Daseins und dieses sein ontisches Ontologisch-sein bedeutet, daß es ein solches Seiendes ist, dem es in seinem Sein *um* sein Sein geht, daß es damit zugleich *zu* seinem Sein ein Seinsverhältnis hat und daß es sich selbst in seinem Sein – ausdrücklich oder unausdrücklich – *versteht* (Sein und Zeit, S. 12). So sehr aber dieses Verstehen das Dasein schon ontisch auszeichnet, liegt doch gerade im Onto*logisch*-sein des Daseins dessen „Auszeichnung“. Die Aufgabe einer ontologisch-existenzialen Analyse des Daseins ist aber immer „hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der *ontisch-existenziellen* Verfassung des Daseins *vorgezeichnet*“ und eigentlich nicht „letztlich“, sondern von Anfang an „existenziell, d. h. ontisch *verwurzelt*“.

Trotz oder vielmehr gerade wegen dieses Zusammenhangs ist nun aber doch noch die Frage zu stellen, inwiefern die ontologisch-existenziale Bestimmung des Daseins vor der ontisch-existenziellen einen „*Vorrang*“ hat. Einen Vorrang hat die eine vor der andern *für* etwas Bestimmtes. Dieses den Vorrang bestimmende Wofür des Vorrangs ist aber nicht schon allein dies, daß es dem Dasein in seinem Sein um sich selbst geht und daß es sich zu sich selbst verhalten kann, sondern dies, daß es sich, in seinem *Sein, verstehen* kann. Dieser daseinsmäßige *Vorrang des Verstehens* ist aber seinerseits in unausdrücklicher Weise mitbestimmt durch den selbstverständlichen Vorrang, welchen das ausdrückliche Verstehen der *philosophischen* Ontologie des Daseins für sie selber hat – „selbstverständlich“ nämlich unter der Voraussetzung eines vorzüglich „wissenschaftlichen“ Daseins! Weil sich die philosophische Ontologie des Daseins vorzüglich im Verstehen bewegt, deshalb gilt auch schon für das Dasein selbst, vor aller Wissenschaft, sein mögliches „sich selbst in seinem *Sein Verstehen*“ als das, wodurch es ontisch „ausgezeichnet“ ist. Die Frage ist aber, ob das ausdrückliche Verständnis der Philosophie *gleich* ursprünglich zum Dasein gehört wie dasjenige vorphilosophische Verstehen, welches das Dasein implicite darin betätigt, daß es ihm überhaupt um sein Sein geht und daß es dazu ein Verhältnis hat. Das „Denken“ mag noch so identisch sein mit

dem „Sein“ (Hegel) und das Seinsverständnis noch so sehr zum Dasein selbst gehören (Heidegger), so ist und bleibt doch der „wissenschaftliche Mensch“ – diese anthropologische Voraussetzung der Ontologie – nur eine bestimmte und begrenzte Ausgeburt eines vorgängigen und allgemeinen Menschseins, genau so wie auch die abstrakten Begriffe der Philosophie – nach Herder – ein „künstlich aufgeworfener Maulwurfshügel“ sind gegen den „Berg“ der „Muttersprache“, d. h. gemessen an den vorgegebenen Begriffen und Ideen des gemeinen Menschenverstandes. Setzt sich nun aber das ontologische Dasein über das Menschsein begrifflich und sachlich hinaus und hinweg, indem es sich – aus rein onto-*logischen* Gründen – für eine ursprünglichere Bestimmung erklärt als das Menschsein, ursprünglicher nämlich im Sinne der vorausgesetzten, rein *ontologischen Verständlichkeit,* so verkehrt sich die Sachlage, und es entsteht der Anschein, als philosophiere das Dasein „im“ Menschen, während in Wirklichkeit doch nur immer der Mensch über sein Dasein philosophiert. Dieser Hegelsche Kopfstand braucht aber nicht marxistisch auf die Beine gestellt zu werden, sondern was die spezifische Lage des Menschen kennzeichnet und die „Analytik des Daseins“ *trotz* ihrer rein ontologischen Absicht herausgestellt hat, das ist der *ontisch-ontologische Zusammenhang*, und dessen Glieder sind nicht einseitig aufeinander fundiert, sondern so wechselseitig ineinandergreifend wie das menschliche Sein, Verhalten und Verstehen selbst. Nur in rein ontologisch-*begrifflicher* Absicht hat das Ontologischsein des ontischen Daseins einen *un*diskutierbaren Vorrang vor dem Ontischsein des Ontologischen; diese ontologisch-begriffliche Tendenz kann sich aber so wenig wie die Wissenschaft überhaupt aus sich selbst begründen. An und für sich ist das menschliche Dasein und Daseinsverständnis ontisch-ontologisch, und jede Übernahme von Begriffen einer philosophisch ausgebildeten Ontologie übernimmt damit nolens volens auch ganz bestimmte, ontische Voraussetzungen einer anderen, ungläubigen Daseinsverfassung und Daseinsinterpretation. Zu einem bloßen gegenseitigen Ausspielen von Standpunkten führt aber eine Auseinandersetzung an der ontisch-ontologischen Quelle der Problematik der verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten menschlichen Lebens nur dann, wenn die „Standpunkte“ des Lebens auf den schwachen Füßen von bloß theoretischen „Gesichtspunkten“ stehen.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß mit einer wortreichen *Predigt* von der „Liebe“, im Gegensatz zur Sorge“[11], eine durchgeführte be-

[11] *S. W. Koepps* Polemik gegen Heideggers Analytik des Daseins, Seeberg-Fest-

griffliche *Analyse* widerlegt oder auch nur diskreditiert werden könnte.

So ausdrücklich aber in den oben zitierten Stellen das leitende Existenzideal einer unbedingten und unüberholbaren „Freiheit zum Tode" methodisch in Rechnung gestellt wird und die doppelsinnige, ontisch-ontologische Problematik der Ontologie als solcher zur Sprache kommt – so sehr ist doch andererseits die *„rein"* onto*logische* Tendenz leitend: das Dasein gerade *nicht* aus einer „konkreten möglichen Idee von Exi-

schrift 1929: „Merimna und Agape". An Heideggers Begriff von „Sorge" redet K.s „Agape" aber in erster Linie nicht einfach deshalb vorbei, weil K. die rein ontologisch gedachte Sorge „ontisch" mißversteht, sondern deshalb, weil K. zwar ständig von einer „noch ursprünglicheren Analyse" des Daseins, nämlich aus der Liebe, spricht, aber der von Heidegger faktisch *durchgeführten* – und auf diesem Wege ontologisch gewordenen – *Analyse* der Sorge nur dies unanalysierte, wenngleich schöne *Wort* entgegenzustellen hat. An sich wäre es jedoch durchaus denkbar, daß die schon an und für sich so fragwürdige „Liebe" zum Nächsten auch *philosophisch* von *prinzipieller* Bedeutung für das Verständnis des Daseins werden könnte, weil sie sich nicht auf eine bloße Modifikation der „Fürsorge" reduzieren läßt, ohne ihren eigentümlichen Sinn einzubüßen. Christlich, von der Forderung der Nächstenliebe aus verstanden und interpretiert, bekäme aber auch die *Sorge* ein anderes Gesicht und einen andern Sinn, eine andere Art von Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit. Der Bruch zwischen Liebe und Sorge läßt sich aber auch nicht auf den formalen Generalnenner der Sorge bringen. Denn dies verlangte eine Formalisierung beider Begriffe, bei welcher sowohl der eine wie der andere nichtssagend würde und jeden erfüllbaren Sinn verlöre. Worauf es für eine positive Kritik der Philosophie ankäme, das wäre ein ursprüngliches *theologisches* Verständnis gerade der *Sorge,* am Leitfaden und im Ausgang von der Liebe, aber weder eine bloße Gegensetzung von unexplizierter „Liebe" noch eine Interpretation der Liebe am Leitfaden einer philosophisch interpretierten Sorge. So, wie K. den Unterschied von Sorge und Liebe festhält, wird er hinfällig wie ein zweibeiniges Wesen, dessen eines Bein viel zu kurz geraten ist. Auf zwei gleichartigen und deshalb auch vergleichbaren und unterscheidbaren Beinen steht dagegen die Unterscheidung dann, wenn sie, wie in Tolstois Volkserzählung „Wovon die Menschen leben" *beiderseits* im Sinne einer christlichen *Predigt* durchgeführt ist. Dem Volk will aber K. mit seiner Kritik von Heidegger doch offenbar nichts erzählen? – Nicht prinzipiell, sondern nur der Front nach von Koepp unterschieden ist auch diejenige Polemik gegen die Ontologie des Daseins, welche *H. Barth* in ZZ 1929, Heft 6, veröffentlicht hat. Ein Satz wie der: „‚Schuld' beherrscht nicht in ihrer ‚Nichtigkeit', sondern in ihrer Dämonie das Dasein" ist so lange nichtssagend, als diese „Dämonie" nicht ebenso *expliziert* wird, wie Heidegger die Nichtigkeit als Schuld expliziert hat. Desgleichen nützt keine Berufuung auf den „platonisch verwurzelten Idealismus", um Heideggers Analyse der „Werkwelt" dadurch zu diskreditieren, daß man sagt: „Wir wollen aber lieber das Wirken des Handwerkers aus der Schöpfungstat des Demiurgen verstehen, anstatt daß wir den Demiurgen in die kleinbürgerliche Alltäglichkeit des Handwerkers hinunterziehen," wenn man diesen Demiurgen im wissenschaftlichen Dunkel eines bloßen Lieberwollens beläßt.

stenz" zu konstruieren. „Das Dasein soll (!) im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist ... ein positiver Charakter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins *Durchschnittlichkeit*" (S. 43). Die Frage ist nur, ob diese durchschnittliche Indifferenz etwas anderes ist und sein kann als eine solche Indifferenz, für welche im voraus maßgebend ist die *Differenz* eigentlichen oder uneigentlichen Existierens, eine Indifferenz also, die um nichts voraussetzungsloser ist als die Differenz, sondern nur eine Einebnung des differenten Daseins darstellt – so wie das Man-selbst-Sein ja auch nur eine bestimmte Möglichkeit des Ich-selbst-Seins ist. Als der zunächst „natürliche" und insofern unvoreingenommene Standpunkt des Daseins ist also die „Alltäglichkeit" auch nur dann anzusehen, wenn schon als der „eigentliche Standpunkt" der eines sich je zu eigenen Existierens feststeht. Denn nur von diesem her gesehen ergibt sich auch der spezifisch *durchschnittliche* Aspekt der Alltäglichkeit. An und für sich ist dieser Standpunkt des „Alltags" aber so unnatürlich und voreingenommen, wie der ihm entsprechende Augenblick vorlaufender Entschlossenheit zu sich selbst; denn er ist seiner Charakteristik nach ein christlich-moralistisch beurteiltes „Verfallensein" an das Besorgen der „Welt". Es kann nicht gut ein bloßes ontisches Mißverständnis sein, wenn man, besonders bei der Analyse des „Man" so oft an Kierkegaard[12] und seine „Kritik der Gegenwart" und seinen „Begriff der Angst" erinnert wird, oder auch an andere, spezifisch *protestantische* Kennzeichnungen der Öffentlichkeit des Lebens.

Unbeschadet aber der nahen Verwandtschaft der leitenden Existenzbestimmungen in Heideggers Analytik des je eigenen Daseins zu Kierkegaards Begriff von der Existenz des Einzelnen (auf welcher Herkunft und Verwandtschaft gerade der entscheidenden *Vorurteile* nicht zuletzt auch die mögliche Zusammenarbeit dialektischer Theologie und phänomenologischer Ontologie beruht) unterscheidet sich diese *philosophische* Analyse des Daseins von jener und jeder *theologischen* prinzipiell und radikal dadurch, daß sie auf dem Wege der ontologischen Formalisierung eben gerade die theologischen Vorurteile aus dem, was Kierkegaards unvergleichliche Geisteskraft an existenziellen

[12] *S. M. Beck*, Philosophische Hefte, Sonderheft über Heideggers „Sein und Zeit", 1928.

Phänomenen erschlossen hat, entfernt und so von Grund aus verwandelt hat. *G. Kuhlmann*[13] hat das in seinen Fragen an *R. Bultmann* ganz richtig erfaßt, wenn er sagt: „Heideggers konsequentes Zu-Ende-denken des Kierkegaardschen Existenzbegriffs ist zugleich schärfste Kritik Kierkegaards. Alle theologischen Momente werden ausgeschieden ... das Dasein rein aus sich selbst ... erfaßt. *Daß dies gelingt, ist die Kritik an Kierkegaard;* sie zeigt, daß er zu Unrecht das Paradox seiner eigenen Existenz als das christliche ausgab ... Heidegger hat die Existenzialdialektik Kierkegaards entschlossen profanisiert und zur Erhebung des Wesens des humanum gemacht." Die theologischen Begriffe werden aber nicht einfach *qua ontische* ausgeschieden, sondern qua *theologische,* d. h. als Begriffe, denen keine philosophisch-wissende, wohl aber eine gläubig-wissende „Erfahrung" entsprechen kann. Wenn Heidegger also in der von Kuhlmann zitierten Anmerkung (S. 306) sagt, die Ontologie des Daseins lasse von sich aus die Möglichkeit z. B.

[13] Zum theol. Problem der Existenz, in: ZThK X, S, 1929. K. sagt: Heideggers Ontologie verfehle das einzig ernst zu nehmende Problem des Menschen, das Problem des „Andern". Der Andere sei für die Ontologie des Daseins im bloßen „Mitsein" des je *eigenen* Daseins gegeben. Das „eigentliche" Problem beginne aber erst, wenn das Sein des Andern als ein nicht minder eigenes und das je eigene begrenzendes verstanden werde. Offenbar versteht der Theologe K. unter dieser Begrenzung des eigenen Daseins durch den Andern aber nicht eine menschlich *bedingte* Autorität des Andern und kein bloßes Gegeneinandersein des Einen und Andern, sondern der „Andere" gilt ihm, im Hinblick auf Gott, als ein so unverfügbares und unanalysierbares Phänomen, daß K. auch selbst darüber nichts weiter zu sagen weiß als dies, daß der Andere philosophisch unanalysierbar sei. Damit entzieht sich K. aber schon selbst den von ihm geforderten „gemeinsamen Boden der Diskussion"; denn wie sollte man über unanalysierbare Phänomene sinnvoll diskutieren können? K. verkennt, daß die ontologische oder auch anthropologische, überhaupt die „intentionale" Bezogenheit des Andern auf einen selbst diesen Andern damit noch keineswegs zu einer bloßen immanenten Funktion des Ich macht, sondern im Gegenteil allererst zeigt, *wie* und wie sehr der Andere für einen selbst bestimmend sein kann und wie anders er ist als man selbst. Die bloße abstrakte Abwehr der Analysierbarkeit und Verfügbarkeit gibt noch keine Basis für die mögliche Kritik einer philosophischen Analyse; sie gibt kein besseres Wissen, sondern sie ist nur ein – anspruchsvolles – Nichtwissen. Gegen diese Art von philosophierender Negativität gilt, was schon *Schelling* über *Jacobis* Glaubensphilosophie gesagt hat, gegen eine Philosophie, die ebenfalls im Hinblick auf das „Du" gegen alle transzendentale Immanenz gerichtet war. Anstatt aber das „Wissen, das ihr mißfällt, *wirklich* anzugreifen, räumt sie ihm vielmehr *gänzlich* das Feld, indem sie sich ins Nichtwissen zurückzieht, mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sei Heil. Hieraus folgt also, daß sie jenes bloß substantielle, Aktus ausschließende Wissen, das im Rationalismus herrschend ist, selbst für das einzig mögliche ... Wissen hält, indem sie ihm nicht ein anderes *Wissen,* sondern bloßes Nichtwissen entgegensetzt" (Schelling, W. X, S. 167).

der „Sünde" nicht einmal offen, weil philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde „weiß", so steht diese Abwehr trotz aller ontologischen Ansprüche grundsätzlich doch auf derselben Ebene wie die psychologisch-anthropologische Kritik des Sündenbegriffs durch Nietzsche, der ebenfalls als philosophisch Wissenwollender nicht an die Sünde glaubte und deshalb auch nichts von ihr wissen konnte, aber insofern radikaler war, als er das Sündenbewußtsein konsequenterweise nun *seinerseits philosophisch-anthropologisch* zu verstehen und mithin als solches aufzulösen versuchte, nämlich als eine unkritische, unwahre Selbstauslegung der menschlichen Mißbefindlichkeit durch sich selbst – am positiven Leitfaden der Wohlbefindlichkeit des „Wohlgeratenen". Diese Konsequenz der philosophisch-anthropologischen *Umkehrung* der theologischen Begriffe vom menschlichen Dasein *nicht* zu ziehen ist keine Frage des „wissenschaftlichen Taktes", da es bei dem grundsätzlichen Mißverhältnis von Theologie und Philosophie nicht darauf ankommen kann, jeden auf seine Façon selig werden zu lassen. Die ebenso primitive wie entscheidende Differenz theologischer und philosophischer Existenzauslegung, die beiderseits zu Ende gedacht zur gegenseitigen Interpretation führen *muß*, besteht in dem Unterschied: ob der Mensch an Gott und auf diesem Umweg an sich selbst glaubt oder aber an sich selbst und demgemäß darin, ob man das menschliche Leben „aus ihm selber" verstehen will oder aber von einem Jenseits seiner selbst her zu verstehen glaubt und demnach will, daß nicht des Menschen Wille, sondern Gottes Wille geschehe[14]. Sofern eine Theologie noch in irgendeinem Sinne Theologie ist, also das menschliche Leben im Hinblick auf Gott bedenkt, und eine Philosophie eine Wissenschaft von dem, was der Mensch als solcher von sich und der Welt wissen kann, unterscheiden sich mithin beide dadurch, daß jene auf ein den Menschen übertreffendes, ihn transzendierendes Jenseits, das nicht „transzendental" zu begreifen ist, bezogen ist und diese auf das alleinige Diesseits, d. h. auf grundsätzlich transzendental zu begreifende, aus dem Dasein des Menschen als dem Transzendens seiner selbst „begründete" Transzendenzen. Mit der philosophischen Frage nach dem „Sinn" des Seienden wird schon eo ipso alles nur mögliche Seiende auf die Seite des Menschen zurückbezogen, eine Bezogenheit, der das Christentum auf seine Weise ebenfalls Rechnung trägt, in dem

[14] So formuliert Nietzsche als „Prinzip des Glaubens": „Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen weiß, der legt wenigstens einen Sinn ... hinein, d. h. er glaubt, daß ein Wille bereits darin sei."

paradoxen Dogma von der geschichtlichen Existenz Christi als eines „Gott-Menschen". Auch wo es nicht, wie bei Feuerbach und Nietzsche, zur ausdrücklichen Konsequenz einer anthropologischen und insofern atheistischen Verkehrung bzw. Richtigstellung der theologischen Wahrheiten bzw. Illusionen kommt, wird die Tendenz des „wissenschaftlichen Atheismus" (Nietzsche) zur Diesseitigkeit als philosophische Grundtendenz festgehalten – äußere sie sich nun als begründender Rückgang, als Reduktion aller Gegebenheiten auf ein reines *Bewußtsein* (Husserl) oder auf ein fundamental-ontologisches *Dasein* (Heidegger) oder auf das *menschliche Leben* (Dilthey und Nietzsche), als diejenige letzte Voraussetzung, hinter welche nicht mehr weiter zurückgegangen werden kann, weil sie nämlich selbst schon alle Voraussetzungen *enthält.* Da jene letzte Art von Fundierung im Prinzip diejenige ist, welche der Idee einer selbständigen und somit anthropologischen Philosophie am nächsten steht, und da das Verhältnis von Theologie und Philosophie auf die anthropologische Differenz von Theologie und Philosophie hinsichtlich ihrer Bestimmung der menschlichen Existenz zurückweist, bedarf es zur Klärung dieser letzten Frage noch einer kurzen Vergegenwärtigung der leitenden Absichten *Diltheys* und *Nietzsches* in ihrem methodischen Rückgang auf das „menschliche Leben" als solches – abgesehen von der inhaltlichen Differenz ihres eigentlichen Begriffs vom menschlichen Leben.

Dilthey entwickelte bereits in einer seiner ersten Abhandlungen (1892), betitelt „Erfahren und Denken", den entscheidenden Mangel der erkenntnistheoretischen Logik als eines „unanalysierten Logismus" und entsprechend positivistischen Empirismus und versuchte demgegenüber die Idee einer „analytischen Logik" festzustellen. Dasselbe Motiv, welches bei Husserl für den Rückgang auf die *Phänomene* des Logos lebendig war, bewegte auch Dilthey, aber mit dem Unterschied, daß Diltheys Unternehmen von vornherein ungleich weitere Perspektiven hatte, weil er das „Logische" nicht – wie Husserl – aus den Strukturen des traditionellen, wenn auch „reinen" „Bewußtseins" entwikkelte, sondern im Rückgang auf die Strukturen des bewußten Lebens, seine Erfahrungen und Verhaltungen. Demgemäß setzte Dilthey auch, im Gegensatz zu Husserl, den traditionellen, rationalistischen Einsatz des Descartes, beim „Bewußtsein", nicht fort, sondern er destruiert ihn. „Die rationalistische Position wird heute von der Schule Kants hauptsächlich zur Geltung gebracht. Der Vater dieser Position war Descartes. Er zuerst hat der Souveränität des Intellekts siegreichen Ausdruck ge-

geben. Diese Souveränität hatte aber ihren Rückhalt in der ganzen religiösen oder metaphysischen Position seiner Epoche und sie bestand ebenso bei Locke und Newton als bei Galilei und Descartes. Nach dieser ist die Vernunft das Prinzip der Konstruktion der Welt, nicht eine episodische Erdentatsache. Doch kann niemand sich dem heute entziehen, daß dieser großartige ... Hintergrund nicht mehr selbstverständlich ist." So sieht Dilthey im Unterschied zu Husserl die Frage der Erkenntnis überhaupt weniger fachphilosophisch an und hat stets das konkrete Ganze der geistigen Situation des gegenwärtigen Menschen im Blick, auch wo er die speziellsten Fragen behandelt. Und so beschließt er seine nüchterne Studie mit den fast leidenschaftlichen Sätzen: „Die Problematik des modernen Denkens ... die pessimistisch-skeptische Denkhaltung, dann wieder eine hiervon Stütze ziehende kirchliche Theologie: das sind alles Symptome derselben Zuständigkeit des gegenwärtigen Denkens. Das ist aber die Frage: soll die Philosophie wieder eine Macht werden, welche das menschliche Handeln und Denken wieder zu bestimmen vermag, so muß sie wieder zu behaupten und festzuhalten vermögen. Welchen mächtigen Ausdruck gab einst Hegel diesem Bedürfnis und Willen, als er die Reflektionsphilosophie der kantischen Epoche angriff. Wie hat in England Carlyle, in Frankreich Comte dasselbe Bedürfnis und denselben Willen zum Ausdruck gebracht! Beiträge, einem solchen Ziele sich zu nähern, dürfen nachsichtige Beurteilung erbitten." Und an anderer Stelle heißt es: „Daß man sich nichts wollte vormachen lassen, das war ... die ungeheure Kraft des naturwissenschaftlichen Positivismus", so verständnislos er auch für das Leben des Geistes gewesen sei. „Der Aufsatz über das Studium des Menschen und der Geschichte zeigt, wie ich mich in diesem philosophischen Streben dem Positivismus verwandt fühlte." „Aus dieser Lage entstand der herrschende Impuls in meinem philosophischen Denken, das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen". „Hinter das Leben" jedoch „kann das Denken nicht zurückgehen". Und wenn Husserl überall von den transzendenten Gegenständen zurückgeht auf die sinngebenden Akte des „intentionalen", d. h. immer schon von sich aus auf Gegenständliches gerichteten Akte des Bewußtseins, so erweist sich die volle Tragweite dieser Tendenz zur Diesseitigkeit, nämlich auf die Seite des seiner selbst gewissen, menschlichen Bewußtseins, wiederum erst bei Dilthey, der philosophisch auf das Ganze geht, wenn er in einer Schlußbetrachtung zum „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" folgendes sagt: „Ehedem suchte man von der Welt aus

das menschliche Leben zu erfassen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt ... Wir tragen keinen Sinn von der Welt in das Leben. Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen." Und wiederum derselben Tendenz zur Diesseitigkeit, wie Husserls Rückgang auf das „Bewußtsein" und Diltheys Rückgang auf das „Leben" gibt diejenige Definition der Philosophie Ausdruck, welche bei *Heidegger* vorliegt – Philosophie zwar als „universale" phänomenologische Ontologie; um aber in begründeter Weise universal sein zu können, müsse sie ausgehen von der Analytik des menschlichen Daseins, so daß „das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht ist, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt". Der Leitfaden des universalen Fragens ist also auch bei Heidegger ausgesprochen diesseits, auf der Seite des menschlichen Daseins festgemacht, und nur für dieses Dasein gibt es auch nach Heidegger so etwas wie „Sinn" und „Unsinn", Verständlichkeit und Unverständlichkeit (Sein und Zeit, S. 151), d. h. nur in bezug auf menschliches Dasein hat es überhaupt Sinn: von Sinn zu reden und nach Sinn zu fragen.

Und wiederum dieselbe Art der Fragestellung begegnet in *Nietzsches* „Wille zur Macht" und in seiner Lehre von der „ewigen Wiederkunft". Denn diese Lehre ist nichts anderes als die nihilistische Auflösung der Frage nach dem Sinn *als solchem*. Es zeigte sich Nietzsche, daß auch das menschliche Leben nur Sinn „hat", sofern es einen solchen haben „will", einen Willen zum Sinn hat. An und für sich könnte es aber auch in der Weise da-sein und immer wiederkehren, daß es eines bestimmten „Warum" und „Wozu" seines Daseins entraten könnte, einen besonderen Sinn überhaupt nicht „nötig" hätte, also jenseits von Sinn und Unsinn und infolgedessen auch „Jenseits von Gut und Böse" – daseiend wie es schon von Natur aus ist, gleichsam wie eine „zweite Natur", die weder „geworfen" ist, noch es nötig hat, sich deshalb daraus zu „entwerfen", sinnfreier- und amoralischerweise daseiend. Nietzsche radikalisiert also die neuzeitliche Tendenz zur Diesseitigkeit, nämlich so, daß auch noch die Frage nach dem Sinn als solchem jenseits dessen zu stehen kommt, was diesseits, auf Seite des Menschen, überhaupt sinnvollerweise gefragt werden kann. Erst Nietzsche trieb die Frage nach dem Sinn so weit, bis sie schließlich als eine sinnlose Frage auf sich zurückkam – sinnlos, weil sie *de facto* immer schon beantwortet ist und der Mensch überhaupt nicht danach gefragt wird, weder nach der Art und Weise, wie er als Lebender geraten und geartet ist,

noch nach seinem Tode. Das, was einer seinem Dasein nach ist, geht nicht auf in dem, was sich dieses Dasein selbst „*bedeuten*" und sein „*kann*"; an und für sich ist das menschliche Dasein weder sinnvoll noch sinnlos, sondern jenseits von Sinn und Unsinn. Gerade deshalb gibt es sich aber bewußter- und gewolltermaßen selbst Sinn und Bedeutung, das heißt aber nichts anderes als: es „interpretiert" sich. Und diese Interpretationsfrage, rein als solche – also *daß* sich das menschliche Dasein überhaupt interpretiert und so seinem Sein Sinn einlegt und wiederum auslegt, dieses Faktum der Interpretation als solcher löst Nietzsche nihilistisch verstehend auf. Die Interpretation richtet sich, indem sie dem Sinn als solchem auf den Grund geht, selbst zugrunde; ihrer eigenen Tendenz nach lebt sie zunächst aber immer von dem ihr eigenen Vorurteil, daß es das, worauf sie als Interpretation ausgeht – nämlich auf Sinn und Verständlichkeit – *positiv* gibt. Gerade dies muß aber die philosophische Interpretation, die sich als solche selbst in Frage stellt, offen lassen, d. h. sie muß danach fragen, ob und in welchem Sinn es so etwas wie „Sinn" und „Verständlichkeit" und „Verstehen" überhaupt gibt, sie muß sich selbst verstehen. Sie kann nicht a priori etwas verständlich machen wollen, worin vielleicht weder ein göttlicher noch ein menschlicher Verstand ist. Und im Vollzug dieser radikalisierten Interpretationsfrage kam Nietzsche zu dem Ergebnis, daß Sinn- und Verständlichkeit nicht zur „Natur", zum *natürlichen Wesen* des menschlichen Lebens gehören, daß es aber anthropologisch verständlich ist, wieso der Mensch immer wieder dazu kommt, sich, seinem Da-sein, Leben und Leiden einen besonderen – z. B. einen „christlichen" oder einen „tragischen" Sinn zu geben oder einzulegen. Indem nun aber Nietzsche „aus Redlichkeit" darauf verzichtet, dem Dasein einen Sinn zuzulegen, den es seiner Natur nach nicht hat, löst sich die Interpretationstendenz als solche und von selber auf.

Mit dieser nur scheinbar widerspruchsvollen Tendenz zu einer „natürlichen" „Interpretation" dessen, was der Mensch ist – entspringt doch diese Tendenz zur Interpretation als solcher gerade der Unnatürlichkeit des Menschen – löst sich aber auch die für das traditionelle Verhältnis von christlicher Theologie und atheistischer Philosophie maßgebende Unterscheidung *christlicher* und *heidnischer* Daseinsauslegung auf. Die Idee einer natürlichen Interpretation des menschlichen Lebens gewann der Philologe Nietzsche zwar zunächst im Rückblick von dem „modernen Menschen" auf das „klassische Dasein" des Griechen als des „bisher höchstgearteten Typus Mensch", ohne sich jedoch

der Einsicht zu verschließen, daß gerade zu dieser vorchristlichen Welt „alle Brücken, ausgenommen den Regenbogen der Begriffe" abgebrochen sind, da für uns auch das klassische Altertum nur noch verständlich sei im Durchgang durch das Christentum, in welchem jenes noch in unsere Gegenwart hineinrage; wenn aber dieses schwinde, so schwinde auch das mögliche Verständnis des Altertums noch mehr. Es sei aber gerade jetzt die beste Zeit, um das Altertum zu verstehen, nämlich deshalb, *weil uns kein Vorurteil mehr leite zugunsten des Christentums*, aber: „wir verstehen es noch und in ihm auch noch das Altertum, soweit es auf einer Linie steht" („Wir Philologen", Aph. 257f). Beide, die antike wie die christliche Kultur, sind faktisch überlebte Kulturen. Von beiden trenne uns heute, daß ihre menschlichen Grundlagen – die mythisch fundierte Stadtkultur der Griechen und die römisch-katholische Sozietät – durch und durch hinfällig geworden sind. Eine Kritik der Griechen und Römer, sagt Nietzsche, ist insofern zugleich eine Kritik des Christentums, denn die Grundlage im religiösen Kultus ist dieselbe. Die Aufgabe wäre somit: die Antike als unwiederbringlich zu kennzeichnen und damit auch das Christentum und die bisherigen Fundamente unserer Sozietät. Denn so sehr das Christentum das Altertum überwunden hat, ebensosehr ist es schon selbst vom Geist des ausgehenden Altertums überwunden worden. Und unsere gegenwärtige Kultur leide ja gerade an dieser ungemeinen Unreinlichkeit und Unklarheit des Menschlichen, an der „witzigen Verlogenheit", die das altertümliche Christentum über den Menschen gebracht hat, indem es im Kampf gegen den natürlichen Menschen den unnatürlichen hervorgebracht hat. Unsere angebliche Kultur hat keinen Bestand, weil sie sich auf unhaltbare, fast schon verschwundene Zustände und Meinungen aufbaut. Die Mission des echten philosophischen Philologen, welcher das Altertum in seiner Entfernung von uns völlig begriffe, wäre somit: der große Kritiker und Skeptiker zu sein in unseren Zuständen der Bildung und Erziehung. Wir leben, schließt Nietzsche an dieser Stelle, heute in einer Periode, wo die verschiedensten Lebensauffassungen nebeneinander stehen; deshalb sei unsere Zeit so lehrreich wie selten eine, deshalb auch so krank, weil sie an den Übeln aller Richtungen zugleich leide.

Das positive Ideal aber, von dem aus Nietzsche seine Kritik der gegenwärtigen Kultur und des gegenwärtigen Menschen unternahm, ist das, was er den „europäischen Menschen", den „guten Europäer" der Zukunft nennt – ein bestimmter Menschentypus, in dem sich die geistige und politische Einheit Europas vorbereitet. Als vorzeitige Vor-

bilder dieses guten Europäers galten ihm Existenzen wie Goethe und Napoleon, eine Art und Weise zu sein, bei der weder gefragt werden kann, ob sie eigentlich „christlich" oder eigentlich „atheistisch" ist, da sie weder im Sinne des christlichen Glaubens noch im Sinne des nicht minder christlichen „Atheismus" glaubt, sondern eine eigene und neue Art von Glaubensbekenntnis hat, welches die geschichtlich bedingte „Unklarheit im Menschlichen" überwunden hat. „Es fehlt unter den Europäern von heute nicht an solchen, die ein Recht haben, sich in einem abhebenden und ehrenden Sinne Heimatlose zu nennen ... Wie vermöchten wir auch in diesem Heute zuhause zu sein! Wir sind allen Idealen abgünstig, auf welche hin Einer sich sogar in dieser zerbrechlichen ... Übergangszeit noch heimisch fühlen könnte; was aber deren ‚Realitäten' betrifft, so glauben wir nicht daran, daß sie *Dauer* haben. Das Eis, das heute noch trägt, ist schon sehr dünn geworden: der Tauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen, sind Etwas, das Eis und andere allzu dünne ‚Realitäten' aufbricht ... Wir ‚konservieren' Nichts, wir wollen auch in keine Vergangenheit zurück, wir sind durchaus nicht ‚liberal', wir arbeiten nicht für den ‚Fortschritt', wir brauchen unser Ohr nicht erst gegen die Zukunfts-Sirenen des Marktes zu verstopfen ... Wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt, als ‚moderne Menschen', und folglich wenig versucht, an jener verlogenen Rassen-Selbstbewunderung ... teilzunehmen ... Wir sind mit einem Worte ... *gute Europäer,* die Erben Europas, die ... überhäuften aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes: als solche auch dem Christentum entwachsen und abhold ... Und wenn ihr aufs Meer müßt, ihr Auswanderer, so zwingt dazu auch euch – ein *Glaube!* ..." („Fröhliche Wissenschaft", Aph. 377).

Dieser „Ausgewanderte" und noch heimatlose Mensch ist für Nietzsche der Mensch der Zukunft, in dem sich eine „Natur" des Menschen hervortut, die nicht zurück, sondern vor ihm liegt, weil es ein „Zurück zur Natur" ebensowenig gibt wie eine *unmittelbare* Unvoreingenommenheit.

Wenn also eine theologische Exegese wirklich ein vortheologisches oder rein menschliches Daseinsverständnis als profanes „Vorverständnis" faktisch voraussetzt[15] und deshalb mit Sinn und Recht von einer – wie Kuhlmann will, „kritischen" Philosophie, wie Bultmann will, rein „sachlichen" Philosophie, „die sich bemüht, den Zugang zu den Sachen

[15] S. R. Bultmanns Besprechung von H. Windischs Buch, in: DLZ 6, 1929, Heft 21, S. 988 u. 992.

selbst freizulegen" (also einer „rein" phänomenologischen Philosophie) einen selbständigen Gebrauch macht, damit sich dieses mitgebrachte Vorverständnis philosophisch kritisch aufklärt, so ist die für einen solchen Gebrauch entscheidende Voraussetzung, daß sich in dieser *Philosophie* das menschliche Leben tatsächlich unvoreingenommen ausspricht, d. h. aber zugleich: daß die Analyse des Daseins vonseiten der Philosophie der theologischen Exegese gerade *nicht* schon auf Grund *gleicher Vorurteile* und traditioneller Befangenheiten auf halbem Wege *entgegenkommt.* Dies ist aber der Fall, wenn sich die faktische Existenz und deren philosophische Auslegung ihrerseits in theologischen Traditionen bewegt und – wie die gesamte „klassische" Philosophie des deutschen Idealismus – eine Philosophie von „Halbpriestern" (Nietzsche) ist. Kommt der Theologie aber einmal wirklich ein radikal unvoreingenommenes und rein menschliches Verständnis der menschlichen Dinge entgegen, so hat sich eine solche Philosophie bisher noch immer als *theologisch* unwillkommen erwiesen. Und wann ist es der deutschen Philosophie denn je gelungen, das Christentum und seine Theologie völlig aus dem Verständnis des Menschen auszubegreifen? und *ihrerseits* ohne ein *theologisches* „Vorverständnis" zu denken? Ist denn etwa der ontologische Sinn von Begriffen wie: „Weltlichkeit", „Zeitlichkeit" und „Endlichkeit" – gar nicht zu reden von „Schuld", „Tod" und „Gewissen" – überhaupt erfüllbar, ohne den theologischen Abglanz, der sie zwar nicht „bestimmt", aber deutlich vernehmbar auf einen theologischen Unterton stimmt, und sind solche Begriffe etwa *deshalb* „sachgemäß"?

Die vorliegenden Ausführungen sollten zeigen, daß sich die sogenannte „Sache selbst", zumal wenn die Sache, um die es geht, das menschliche Leben und dieses geschichtlich ist, auch der *philosophisch*-phänomenologischen Analyse keineswegs so leicht „unverdeckt" und „an ihr selbst" „zeigt", wie es wohl erwünscht wäre, daß mithin das profane Vorverständnis der Theologie *und* dessen kritische Klärung von seiten der Philosophie beide höchst voraussetzungsvoll sind. Und über diese letzten Voraussetzungen sprechen sich außerdem die wenigsten Philosophen so eindeutig, durchsichtig und direkt aus wie Nietzsches anthropologische Philosophie, welche mit Rücksicht auf die entscheidende Voraussetzung eines maßgebenden Existenzideals als das „*erste* Problem" das einer „Rangordnung der Arten von Leben" bezeichnet und die maßgebenden Gesichtspunkte für diese Rangordnung differenziert dargelegt und zur Diskussion gestellt hat. Eine solche

Klarstellung der leitenden „Idee" vom Menschen, in deren Lichte sich auch allererst zeigt, was und wie der Mensch *faktisch* ist, ermöglicht dann eine Vorurteilslosigkeit der Interpretation, welche nicht zuletzt darin besteht, daß diese ihrer eigenen Vorurteile gewiß und ihnen überlegen wird. Diese mögliche „Überlegenheit" über die eigenen Vorurteile wird sich in der Philosophie auf keine andere Weise ergeben können als im wirklichen Leben, nämlich nicht durch *Abschaffung* der Vorurteile, sondern durch ihre *bewußte Anerkennung*. Der seinen Vorurteilen Überlegene wird kein „Anderer" als er ist, mit anderen Vorurteilen, und die um ihre Vorurteile wissende Philosophie wird auch nicht ihre Vorurteile gegen andere oder gegen eine pure Vorurteilslosigkeit eintauschen, sondern ihre mögliche Überlegenheit über sich selbst besteht in nichts anderem als darin, daß sie in ihren Vorurteilen nicht mehr *befangen ist*. Die faktisch erreichbare Überlegenheit über sich selbst impliciert, daß man sich etwas zugesteht, was sich der in seinen Vorurteilen Befangene abspricht und verdeckt – aber *so* zugesteht, daß man es in den Abstand der Überlegung nimmt, indem man sich das Vorgegebene der Vorurteile selbst zugibt. Ein solches Vorurteil im weitesten Sinn ist auch das Leben selbst – „daß es ist" – aber gerade deshalb, weil es als das fundamentalste Vorurteil gegeben ist – und gerade *nicht* „zu sein hat" – besteht auch die Möglichkeit: dieses, uns vorgegebene Leben mit unbefangener Überlegenheit zu leben.

Eine solche, jede dogmatisch befangene und gebundene Lebensverfassung und Lebensauffassung unterbindende Überlegenheit des menschlichen Daseins und Daseinsverständnisses über sich selbst kann aber nicht von der thematisch und methodisch gebundenen *Theologie* erstrebt werden, sondern nur von der zu nichts verpflichteten, sondern alles mit Skepsis in Frage stellenden *Philosophie* – skeptisch nicht zuletzt auch gegen die „Wissenschaft" der Theologie.

Wenn die Theologie trotz dieser grundsätzlichen Differenz zur Philosophie dennoch von dem philosophischen Selbstverständnis des Menschen Gebrauch machen kann, so kann sie das in Wahrheit nicht *deshalb,* weil dieses philosophische Verständnis des Menschen durch sich selbst in irgendeiner Weise (weltanschaulich, anthropologisch, existenziell) ein voraussetzungsloses Ergebnis einer puren, ontologischen Wissenschaft wäre, sondern *deshalb,* weil die protestantische Theologie *ihrerseits* eine Voraussetzung hat, die es ihr ermöglicht, von *jeglichem* profanen Verständnis einen positiven Gebrauch zu machen. Diese entscheidende Voraussetzung, durch welche die protestantische Theologie

auch der profanen Philosophie konkurrenzlos nahekommen kann, ist: daß sich nach protestantischem Glauben im Glauben an Christus keine *Verwandlung* des „Menschen" in einen „Christen" vollzieht, sondern: seinem Menschsein nach bleibt auch der Christ, was er schon ist – vor Gott ein Sünder und vor den Menschen ein ganz gewöhnlicher Mensch. Der pure Akt des *Glaubens* macht ihn zum Christen, ohne ihn aber damit als Menschen substanziell zu verändern. Auch das „gläubige" Dasein ist „menschliches" Dasein, d. h. aber nicht nur, daß es teilhat an den formalen Grundstrukturen des ontologisch verstandenen Daseins „überhaupt", sondern: auch als faktisch gläubiges Dasein ist es kein heiliges Leben von exzeptionellen Menschen mit exzeptionellen religiösen Erfahrungen und Erlebnissen, sondern profanes, allgemein menschliches Dasein. Weil der Protestantismus, insbesondere der dialektischen Theologie, prinzipiell skeptisch ist gegen alle Empirie und empirische Äußerung des Glaubens, weil er so radikal protestantisch ist: sogar auf jeden „ethischen" und „religiösen" Ausweis des Glaubens als auf einen allzumenschlichen zu verzichten, und weil er an nichts anderes glaubt als an den puren Glauben selbst, deshalb kann er sich auch mit einer ungläubigen, rein philosophischen Interpretation eines ungläubigen Daseins vereinigen. Auf Grund dieses fragwürdigen Radikalismus kann die protestantische Theologie des Glaubens auch grundsätzlich bezweifeln, ob etwa Paulus, Augustinus, Pascal und Luther im „eigentlichen" Sinne christliche Theologen waren, und sie kann andrerseits auch die anthropologische Kritik des Christentums von Feuerbach und Nietzsche akzeptieren, ohne sich dadurch in ihrem „Glauben" zu gefährden; denn sie glaubt ja grundsätzlich nicht an die von Feuerbach und Nietzsche in Frage gestellte Verchristlichung des menschlichen Lebens. Wegen dieses spezifischen Unglaubens des Protestantismus an eine den Menschen verwandelte Macht des Glaubens kann die protestantische Theologie *selbst* profane Wissenschaft sein und die wissenschaftlichen Ergebnisse auch der ungläubigen *Philosophie* in sich aufnehmen. Was freilich dieser Glaube ist, der den Menschen so unverwandt und unverwandelt glauben läßt, dies zu verstehen ist Sache der Theologie.

Die so begründbare Aufnahme philosophischer Ergebnisse wird um so leichter vor sich gehen, wenn sich nicht nur die Theologie als *Wissenschaft* von der *Predigt* scheidet, sondern ihr auch von seiten der Philosophie eine solche Philosophie entgegenkommt, welche sich ihrerseits ebenfalls – ihrer rein ontologischen *Absicht* nach – von ihren *ontisch-*

existenziellen Voraussetzungen unterschieden wissen will. Wenn sich dergestalt Theologie und Philosophie dann im gemeinsamen Glauben an die „Wissenschaftlichkeit" ihres Verfahrens treffen, so betreffen sie aber auch nicht mehr ein christliches oder unchristliches Menschenleben, sondern nur noch das wissenschaftliche Abstraktum eines (gläubigen oder auch ungläubigen) neutralen „Daseins". Dieses Zusammentreffen auf dem neutralen Boden der Wissenschaft ist aber um so fragwürdiger, als sich gerade Philosophie und Theologie faktisch dadurch von aller positiven Wissenschaft und *deren* Art von strenger Wissenschaftlichkeit unterscheiden, daß ihre eigene Art von Strenge daraus entspringt, daß für beide das menschliche Dasein *in seiner menschlichen Verbindlichkeit* in Frage steht, auch wenn sie faktisch nicht „predigen" – weder Christus noch ein menschliches Existenzideal – sondern nur „dozieren".

Ursprünglicher als der Bestand von Theologie und Philosophie ist die Existenz von Theologen und Philosophen und ursprünglicher als das Theologe- und Philosophsein ist für beide das Menschsein. Deshalb wird sich die Differenz von Theologie und Philosophie nur auf dem gemeinsamen Boden der *Anthropologie* klären lassen, d. h. im Rückgang auf das, was sowohl einen ungläubigen Menschen gegebenenfalls zum Christen werden läßt als auch einen gläubigen Christen gegebenenfalls zum Philosophen. Ob man aber bei einem solchen Rückgang auf das, wovon zwei so verschiedene Möglichkeiten des menschlichen Lebens ursprünglich ausgehen, auch in das Gebiet des „Psychologischen" oder gar des „Physiologischen" hineingerät, dies ist weder a priori abzusehen noch a priori abzulehnen. Dagegen ist es a priori einzusehen, daß eine Diskussion der Differenz von Theologie und Philosophie bodenlos sein muß, wenn sie *überhaupt nicht* auf jenen schwankenden Grund und Boden zurückgeht, auf welchem sich die Wege des Lebens auf eine menschlich verständliche Weise begegnen und scheiden. Scheiden sie sich aber mit einem ausdrücklichen und *wissenschaftlichen Bewußtsein* um den Unterschied, so wird sich der Widerspruch zwischen transzendenter und transzendentaler Lebensführung und Daseinsauslegung auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung von Theologie und Philosophie äußern müssen, und sei es auch nur in jener unfruchtbaren Weise, daß sich beide mit wissenschaftlicher Vorsicht je auf sich selbst zurückziehen und sich dann, auf Grund solchen Rückzugs, gegenseitig gelten lassen und die wirkliche Entscheidung zwischen Theologie und Philosophie der allzu „akademischen" Freiheit des Studenten der Theologie *und* Philosophie überlassen.

Emil Brunner

THEOLOGIE UND ONTOLOGIE – ODER DIE THEOLOGIE AM SCHEIDEWEGE

1931

Es ist ein Verdienst Rudolf Bultmanns, daß er die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen – die Frage Pascals, Kierkegaards und Gogartens – so energisch in den Mittelpunkt der theologischen Besinnung gerückt hat. Aber die Art, wie er dies im Anschluß an Heideggers Ontologie tut, muß zu den größten Bedenken Anlaß geben. Die energischen Mahnungen, die von theologischer (Kuhlmann, Heim) und philosophischer Seite (Löwith) erfolgt sind, dürfen nicht überhört werden, wenn nicht die Theologie auf gefährliche Abwege geraten soll. Diese Bedenken hier nochmals auszusprechen, dürfte um so weniger überflüssig sein, als durch die neueste Darstellung Bultmanns die Gefahr, die der Theologie droht, viel deutlicher geworden ist als durch die früheren Andeutungen. Es scheint mir zweckdienlich, dabei einige von B. gestreifte Probleme gesondert zu erörtern.

Erstens. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Ist einmal der Unterschied zwischen Religionswissenschaft und Theologie als ein grundsätzlicher anerkannt – was er auch für B. ist, und weshalb ein fruchtbares, weil unter gemeinsamen Voraussetzungen erfolgendes Gespräch möglich ist –, so ist die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie von sekundärer Bedeutung. Es wird sich dann in der Theologie nicht mehr darum handeln können, die Glaubenserkenntnis in Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten zurückzuführen – was immer der Fall ist, wo Theologie als Religionswissenschaft betrieben wird –, sondern nur darum, die „Sache" des Glaubens möglichst sachgemäß, in möglichster Klarheit des Ausdrucks und in in sich geschlossenem Zusammenhang vorzutragen. So haben die großen Theologen der Vergangenheit die „Wissenschaftlichkeit" ihrer Arbeit aufgefaßt. In der begrifflichen Klarheit, in der reflektierten Ausgelegtheit ihrer Begriffe sahen sie den Unterschied zwischen Verkündigung und Lehre vom zu Verkündigenden.

Demgegenüber macht B. die Wissenschaftlichkeit der Theologie – worunter er ausdrücklich das versteht, worin sie sich von der Predigt unterscheiden soll – davon abhängig, daß sie die Mittel der begrifflichen Explikation der Philosophie, und zwar einer bestimmten, nämlich der besten Philosophie ihrer Zeit entnehme. Es wird nun ohne weiteres B. darin recht zu geben sein, daß die Theologie, weil und sofern sie Auseinandersetzung mit dem Denken der Zeit ist, sich in ihrer Begrifflichkeit *auch* von der das Denken der Zeit ausdrückenden Philosophie bestimmen lassen muß, da sie sonst ihren Dienst nicht tun kann. Aber weder ist damit gesagt, daß sie ihren wissenschaftlichen Charakter davon her habe – mit was für einer philosophischen Begrifflichkeit hat beispielsweise Calvin gearbeitet? –, noch ist damit gesagt, daß sie die Begriffe einer *bestimmten* Philosophie sich zu eigen machen müsse. Die Forderung B.s führt unheimlich nahe an jenen Punkt heran, wo es als wissenschaftlicher Anstand der Theologie galt, die Sache des Glaubens in Hegelsche Begrifflichkeit umzudenken – und wir wissen, was dabei der Sache des Glaubens geschehen ist.

Diese Frage hängt nun eng mit einer *zweiten* zusammen, die B. ebenfalls in den Kreis seiner Erörterung gezogen hat, und die er in einer Weise beantwortet, deren man sich nur freuen kann, wobei aber eben diese Antwort mit dem soeben besprochenen Postulat im Widerspruch steht: *das Problem der natürlichen Theologie.* Fraglos hat B. recht, wenn er sagt, „eine natürliche Theologie, die nicht vom Glauben aus entworfen" sei, sei illegitim und unmöglich, „legitim und notwendig dagegen eine natürliche Theologie, die vom Glauben aus das natürliche (vorgläubige) Dasein verständlich macht, so wie Paulus es Röm. 1, 18–3, 20 unternimmt". Also um ein *theologisches* Problem handelt es sich da, nicht nur in dem Sinn, daß es ein von der Theologie zu beachtendes, sondern in dem Sinn, daß es ein mit theologischen Mitteln in Angriff zu nehmendes sei. Zweifellos ist die theologische Lehre vom natürlichen Menschen eine andere, als irgendeine von nicht theologischem Gesichtspunkt aus entworfene. Aber ebenso gewiß muß die theologische Lehre vom natürlichen Menschen, da sie ja das zum Gegenstand hat, was der natürliche Mensch als solcher nicht nur *sei*, sondern auch *wisse*, mit dem, was der natürliche Mensch nun wirklich weiß, irgendwie zur Deckung gebracht werden können. So gewiß der natürliche Mensch nicht alles das von sich weiß, was der Christ von ihm weiß, so gewiß darf das, was der Christ von ihm aussagt, also auch was er vom Wissen des „natürlichen Menschen" aussagt, dem nicht wider-

sprechen, was der natürliche Mensch tatsächlich ist und weiß. Das heißt aber: in der Lehre vom natürlichen Menschen treffen gläubiges und profanes Wissen zusammen, ohne sich zu decken. Damit ist der Ort eines der praktisch und theoretisch wichtigsten theologischen Probleme fixiert: der Ort einer theologischen Lehre vom Anknüpfungspunkt. Dasjenige von-sich-selbst-Wissen des Menschen, das der Mensch als nichtgläubiger haben kann, und das als solches ins gläubige Wissen aufgenommen wird, – ist der Anknüpfungspunkt, sowohl in theologisch-theoretischer, wie in kirchlich-praktischer Hinsicht.

Mit diesem gut theologischen Ansatz kommt nun aber B.s weitere Gedankenentwicklung in Konflikt. Eine theologisch entworfene theologia naturalis würde doch wohl – da sie ja das vorgläubige Dasein vom Glauben aus verständlich macht – nicht nur theologia, sondern auch anthropologia sein. Damit ist drittens die Frage nach dem Zusammenhang von *Ontologie und Theologie* gestellt. Ontologie – so wie B. im Anschluß an Heidegger dieses Wort braucht – heißt: Lehre vom Dasein. Von welchem Dasein? Sollen wir nun, wie B., antworten vom *vor*gläubigen oder sollen wir, den Wink Löwiths verstehend, von *un*gläubigem Dasein sprechen?

Fraglos wird B. nur das erste als richtig anerkennen. Es handelt sich ja um nichts Ontisches, sondern nur um Ontologisches, also nur um die formalen Strukturen des Daseins, oder wie es anderwärts heißt, um das, was menschliches Dasein erst möglich macht. Was soll das heißen? Erstens: warum ist hier mit keinem Wort mehr davon die Rede, daß diese Lehre vom natürlichen Menschen eine theologische sein soll? Man könnte die Antwort erwarten: darum weil das Dasein des natürlichen Menschen nur nach seiner materiellen, nicht nach seiner formal-strukturellen Seite Gegenstand der Theologie sein kann. Aber dann müßte doch mindestens verlangt werden, daß diese Abtrennung nach ihrer theologischen Legitimation untersucht würde. Wir werden doch wohl als Theologen nicht gut tun, von einem Philosophen eine so ungeheuer fundamentale Unterscheidung ohne weiteres, ohne auch nur nach ihrer Konsequenz für den Glauben zu fragen, zu übernehmen.

Daß wir aber mit diesem theologischen Bedenken nicht auf falscher Spur sind, ergibt sich daraus, daß sowohl Kuhlmann als Löwith darauf aufmerksam machen, wie unauflöslich gerade in der Heideggerschen Ontologie formal Ontologisches und Ontisches miteinander verknüpft sind. Löwith spricht das aus, was auszusprechen dem Theologen vornehmlich geziemt hätte: daß es kein *vor*gläubiges, sondern nur ein so

oder so bestimmtes *un*gläubiges Daseinsverständnis gibt. Und er spricht als Philosoph das aus, worüber der Theologe vielleicht kein kompetentes Urteil hat, was ihm aber mindestens als Frage deutlich sein muß: daß „jede Übernahme von Begriffen einer philosophisch ausgebildeten Ontologie damit nolens volens auch ganz bestimmte ontische Voraussetzungen einer anderen, ungläubigen Daseinsverfassung und Daseinsinterpretation übernimmt". Inwiefern wir von *neutralen, vor*gläubigen Strukturen im menschlichen Dasein sprechen können, muß doch wohl Gegenstand einer theologischen Anthropologie sein. Es handelt sich hier im Grunde nur um eine neue – vielleicht in ihrer Neuheit bedeutsame – Formulierung des alten Problems des apriori, das ja der ganzen Phänomenologie, und damit auch der Heideggerschen Ontologie zugrunde liegt. Das Neue aber ist bei Heidegger gerade das, daß seine Ontologie den Bereich des Apriorischen (Ontologischen im Unterschied zum Ontischen) ungeheuer erweitert und inhaltlich füllt. Gerade das macht seine Philosophie so lebensnah, läßt aber das Bedenken nach der Reinheit dieser Methode desto stärker aufkommen. Um welchen Menschen geht es eigentlich? Um das am Menschen, ohne was ein Mensch nicht gedacht werden kann? So scheint es B. immer wieder aufzufassen. Oder handelt es sich um den Menschen, der bereits irgendwie geprägt, nicht mehr neutral ist? Theologisch heißt das: geht es um den gottgeschaffenen oder um den sündig gewordenen Menschen? – wobei übrigens der gottgeschaffene Mensch wiederum etwas anderes als eine formale Struktur, ein „vorgläubiger" ist. Wenn wir an Bestimmungen wie Sein-zum-Tode und Schuld denken, so ist es klar, daß wir uns nicht mehr im Bereich des Formalen befinden. Es gehört nicht zur *Möglichkeit* des Menschen, daß er schuldig ist und daß er dem-Tod-zu ist.

Die Aufgabe, Formales und Materiales zu trennen, bleibt – darin hat B. recht – auch für den Theologen bestehen. Aber sie bleibt, auch nach Heidegger, durchaus als *Frage*; und fraglos ist allerdings, daß es sich bei Heidegger tatsächlich um ganz andere als um solche formale, und darum sozusagen theologisch unschuldige Bestimmungen handelt.

Um die Wichtigkeit dieser Frage darzutun, hat B. mit dieser Frage eine vierte verknüpft, die nach dem *Zusammenhang des Allgemeinen und Besonderen* (das ist meine, nicht seine Formulierung) in der theologischen und gläubigen Sprache. Unsere gemeinsame Voraussetzung ist diese: Der christliche Glaube ist etwas Besonderes, etwas nicht in allgemeine Wahrheiten Zurückführbares. Zweitens: er gebraucht dazu

Wörter und Begriffe, die allgemein sind. Daß dieses Problem selbst kein Formalproblem sekundärer Art ist, sondern mitten in die zentralen Inhalte der Theologie hineingreift, ist auch B. bewußt. Desto wichtiger ist es, an dieser Stelle keine Irrtümer zu begehen. Wie löst B. die Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen? Indem er dazu den Unterschied des Ontologischen und Ontischen, der ihm von Heidegger an die Hand gegeben wird, gebraucht. Wenigstens ist das die eine seiner Lösungen. Eine andere, ihr widersprechende, tritt gelegentlich, aber nicht deutlich hervor.

Charakteristisch ist für die erste und maßgebende Problemlösung seine Analogie: Freundschaftsbegriff und Freundschaftswirklichkeit. Daß es diesen Unterschied gibt, ist nicht zu bezweifeln. Jeder kann Freundschaft verstehen, auch wenn er sie nicht erlebt hat; und wenn er sie erlebt, ist es dann doch etwas anderes. Man mag das als Analogie zwischen dem Allgemeinen, was der Mensch mit den Worten Offenbarung, Wort Gottes usw. meint und dem, was der Christ darunter versteht, gelten lassen. Aber B. läßt es nicht mit der Analogie sein Bewenden haben; er macht daraus – genau wie seinerzeit Wilhelm Herrmann – die Sache selbst. Das würde heißen: dem *Sinn* nach versteht der natürliche Mensch aus sich selbst alle Worte des Glaubens, aber es steht für ihn keine *Wirklichkeit* dahinter. Das heißt aber: Offenbarung und Nichtoffenbarung verhalten sich zueinander wie Idee und Konkretion der Idee. Damit wären wir denn glücklich wieder bei Ritschl angelangt.

Aber B. weiß es auch anders – und hier setzt nun die zweite Theorie ein. Der Christ weiß auch dem *Sinn* nach anderes als der Nichtchrist. B. hat das im Blick auf zwei Begriffe gezeigt – oder doch angedeutet: Sünde, im Unterschied zu Schuld, und Liebe im „radikalen" Verständnis. Mit Recht sagt er, daß „ich nur im Glauben wissen kann, was Sünde ist". Das ist nun nicht mehr so gemeint, wie früher das über Freundschaft, Wort, Offenbarung usw. Gesagte. Sondern hier ist wirklich gemeint: der natürliche Mensch weiß nur, was Schuld ist, nur der gläubige weiß, was Sünde ist. Hier gilt darum nicht mehr, was späterhin von der Offenbarung gesagt wird, daß „was der Glaube neu und einzig von der Offenbarung zu sagen vermag, ihr Ereignisgewordensein ist". Das zweite Beispiel ist das, was B. gelegentlich über den Unterschied des radikalen und nichtradikalen Verstehens, sei es der Offenbarung oder der Liebe, sagt. Auch hier bricht die Erkenntnis durch, daß der Glaube nicht nur mit schon vorausbekannten Sinngehalten Wirk-

lichkeit verbindet, sondern daß er neue Sinngehalte hat, die außerhalb des Glaubens nicht verstanden werden können.

Hier stehen wir vor der theologischen Zentralfrage, nämlich vor der Frage nach dem Sinn des Paradoxes. Wir können sie hier nur eben andeuten. Luther sagt, obschon die Theologie lauter allgemein menschliche Worte gebrauche, plane nova fiunt omnia vocabula. Die Worte bekommen einen anderen Sinngehalt. Wodurch? Eben durch das, was die Bultmannsche Analogie zudeckt, durch ihr Bezogensein auf das, was den immanenten Zusammenhang des Bewußtseins sprengt, dadurch, daß das göttliche Du selbst als Subjekt sich setzt, durch ihre Bezogenheit auf die Offenbarung. Daß in der Offenbarung Gott sich selbst als das uns ansprechende Du setzt, das macht plane nova omnia vocabula. Das eben ist der *Sinn* der Worte christlichen Glaubens, und diesen Sinn haben die Worte außerhalb des christlichen Glaubens nicht. Überall sonst ist Gott entweder nicht absolut oder nicht persönlich verstanden; daß er als absolute Persönlichkeit sich kundgebe, und nur in seinem sich-persönlich-Kundgeben als persönlich verstanden werden könne: gerade das ist der Sinn der zentralen christlichen Dogmen. Hier ist „Sinn" und „Ereignis" nicht zu trennen. Nur die Beziehung auf dieses *Ereignis* gibt den – sonst human gebrauchten – Worten diesen transzendenten *Sinn*.

Und das ist es, was mit dem Paradox gemeint ist. Die christlichen Dogmen sind darum paradox, weil in ihnen dieser Sachverhalt zum Ausdruck kommt: das sich-selbst-als-Subjekt-Setzen Gottes.

Diesen Sachverhalt sieht B. – sofern er auf dieser Linie der Argumentation bleibt – nicht. Die Worte, durch die der christliche Glaube sich ausdrückt, sind freilich die allgemeinen, darum an sich verständlich. Aber ihre *Zusammenstellung* ist nicht die allgemeine; ihre Zusammenstellung gibt, an diesem allgemein Verständlichen gemessen, keinen Sinn, sondern Unsinn. Der Glaube aber besteht nicht darin, daß der Gläubige diesen Unsinn „glaubt", weil es nun einmal geglaubt werden muß, daß er ihn im Sinn eines sacrificium intellectus „schluckt". Sondern er besteht darin, daß er in diesem für das humane Verstehen Unsinnigen *Sinn* erkennt, weil er in dieser „unsinnigen" Zusammenstellung das Gemeinte erkennt: daß Gott sich selbst als Subjekt setzt. Also nicht in den Worten als solchen, die der Glaube braucht, steckt das Spezifische – die sind vielmehr wie alle menschliche Rede allgemein, also human und immanent zu verstehen; sondern in der Zusammenstellung dieser Worte besteht das Spezifische und darum auch der neue

Sinn der Worte. Das ist der Grund, warum die Theologie dialektisch sein muß, und warum sie nur dann dialektisch sein kann, wenn sie im Glauben getrieben wird[1].

B. meint fünftens, seine Auffassung durch Hinweis auf die *hermeneutische Situation* in der Exegese des Neuen Testaments stützen zu können. Gäbe es im Neuen Testament Sinn, der nicht human ist, so könnte das Neue Testament ja nicht wissenschaftlich verstanden werden. Ich meine, das sei kein argumentum contra, sondern pro. Gerade so verhält es sich ja. Es gibt kein Verständnis des Neuen Testaments von außerhalb des Glaubens. Die ganze Geschichte der Exegese zeigt, wie der Ausleger, der nicht merkt, um was es im Paradox geht – und das kann er nur als Glaubender merken –, das Paradox unparadox, „selbstverständlich" zu machen sucht.

Was er dann tut, ist dieses: Entweder er glättet den Text, bis er einen rein humanen Sinn gibt. Oder, wenn das nicht geht, erklärt er das „Absurde" historisch-kausal, d. h. er verzichtet auf Verständnis. Denn die kausale Erklärung beginnt dort, wo man Sinn nicht verstehen kann, und endet dort, wo man Sinn versteht. Oder er zerlegt das Paradox in zwei nichtparadoxe, also human verständliche Sinnreihen, und erklärt dann nur noch das Zusammentreten dieser beiden Reihen kausal, nämlich biographisch-psychologisch. Das Paradox ist, als dasjenige, wo das immanente Verstehen durch das transzendente durchbrochen wird, d. h. als dasjenige, wo die Ichverschlossenheit des Selbstbewußtseins durch das sich selbst setzende göttliche Du aufgesprengt wird, das

[1] Daraus würde sich auch ein besseres Verständnis für das Dogma ergeben, gegen das B. voll Ritschlschen Ressentiments ist. Es würde sich dann zeigen, daß die Zweinaturenlehre z. B. gar nichts anderes ausdrücken will als dies, daß in diesem menschlichen Subjekt Jesus das göttliche Subjekt uns anspricht; es würde sich zeigen, daß jene Entweder-Oder, die B. aufstellt, für den Glauben gerade nicht bestehen, weil sie nur dort bestehen, wo man meint, Sein und Sollen auseinanderreißen zu müssen, d. h. auf dem Boden einer rein humanen Interpretation des Dogmas. Man würde verstehen, daß z. B. die Trinitätslehre der vollendete theologische Ausdruck ist für das paradoxe Offenbarungsverständnis oder also dafür, daß Gott nur in seiner Selbstoffenbarung zugleich als absolut und persönlich erkannt werden kann: oder daß nur die Paradoxie der Erbsündenlehre uns vor dem naturalistisch-deterministischen und dem idealistisch-moralistischen Mißverständnis der Sünde zu bewahren vermag. Das Paradox ist nicht ein vorläufiger oder *auch* berechtigter Ausdruck eines Sachverhaltes, den man aber besser unparadox ausdrücken kann. Sondern das Paradox ist darum der einzige Inhalt des Christlichen, weil alles Unparadoxe als solches human-immanent, also im wörtlichen Sinn selbstverständlich ist. Das Paradox ist nichts anderes als der gedankliche Ausdruck davon, daß Gott als der sich selbst setzende, der nicht von uns gesetzte, gemeint ist.

Ärgernis aller human interpretieren wollenden Exegese. Über dieses Ärgernis kommt sie nicht anders hinweg als durch seine Auflösung ins Nichtparadoxe, also durch Beseitigung des „Ärgernisses".

Das ist nun aber auch der Grund, warum sechstens *die Anthropologie Heideggers* nicht, wie B. das will, mit der *Gogartens* kombiniert werden kann, als könnte man sozusagen nur die leeren Stellen bei Heidegger durch die positiven Aussagen Gogartens ausfüllen. Wäre die Lehre Heideggers wirklich die Lehre vom neutralen Menschentum, so möchte so etwas angehen. Aber davon kann, wie gesagt, keine Rede sein. Darüber hinaus müssen wir aber die grundsätzliche Frage aufstellen, ob gerade von Gogartens Anthropologie aus eine solche neutrale „atheistische" Anthropologie überhaupt möglich ist, d. h. also, ob nicht auch die Lehre von den *formalen* Strukturen *theologisch* sein müßte. Entweder ist der natürliche Mensch – oder um die Position B.s zu erleichtern: das formale Wesen des Menschen – aus sich selbst verständlich – dann ist es nichts mit der Anthropologie Gogartens. Oder aber es ist gerade das Menschsein des Menschen – auch, ja gerade die formalen Strukturen – nur von Gott aus verständlich, dann ist eine grundsätzlich atheistische Anthropologie eine Verzeichnung eben dieses Wesens[2].

Es ist seltsam, daß es B. nicht aufgefallen ist, wie schlecht sein Postulat einer theologischen Lehre von der theologia naturalis mit der atheistischen Anthropologie Heideggers zusammenpaßt. Eine theologia naturalis hat doch wohl dies zum Inhalt, daß der Mensch auch abgesehen vom Glauben, d. h. als natürlicher Mensch, nur von Gott aus verstanden werden könne, und daß er auch als natürlicher Mensch sich auf Gott irgendwie bezogen wisse. Sowohl das Sein als das Wissen des natürlichen Menschen ist ein „theologisches", darum entweder ein gläubiges oder *un*gläubiges, aber nie ein *vor*gläubiges. Das allein kann mit einer theologia naturalis gemeint sein; Heidegger aber macht den Versuch, den Menschen ohne Beziehung auf Gott verständlich zu machen. Das ist der grundsätzliche Atheismus seiner Methode. Hat seine Philosophie recht, so gibt es erstens überhaupt keine *theologia* naturalis, vor allem aber keine *theologisch* zu entwerfende theologia naturalis, son-

[2] Es kann sich darum auch nicht, wie *Heim* meint, darum handeln, zunächst einmal den Begriff der Persönlichkeit zu klären, da er ja der zentrale Begriff sei, der „auf Gott angewandt" werde. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: Was Persönlichkeit ist, kann überhaupt nur theologisch, von Gott aus verstanden werden. Das Paradox steckt schon im Begriff des Menschen, weil der Mensch der im Wort Gottes geschaffene, also der ist, dessen Wesen nur in der Offenbarung, nur in Christus erkannt werden kann.

dern nur eine ohne den Gottesgedanken auskommende, eine ohne christliche Prämissen richtige anthropologia naturalis. Man sollte sich auch nicht darauf berufen, daß ja ein Philosoph, der *heute* philosophiert, irgendwie von christlichen Prämissen aus philosophiere. Täte er das, so müßte er diese Prämissen aufdecken, er müßte zeigen, *daß* er sie vom christlichen Glauben entlehnt und *warum* er dazu genötigt ist; es sei denn, der christliche Glaube habe ihn bloß auf etwas *aufmerksam* gemacht, was man auch als Nichtchrist wissen kann. Das kann aber nichts Christliches, sondern muß etwas seinem Wesen nach allgemeinhuman-Immanentes sein. Die christlichen Gedanken haben die Eigentümlichkeit, daß sie nicht losgelöst werden können vom Offenbarungs*ereignis*, da sie ja vielmehr alle eben dieses Ereignis zum Gegenstand haben. Man kann darum nicht mit christlichen Gedanken, indem man ihre Herkunft verschweigt, eine Philosophie machen, die doch den Anspruch erhebt, auf sich selbst zu stehen. Ob nicht am Ende doch Heideggers Philosophie so etwas tut, ist bei ihrer Verwandtschaft mit der Scholastik einerseits, mit Kierkegaard anderseits nicht nur Kuhlmann, Löwith und Heim, sondern mir mit vielen anderen von Anfang an eine Frage gewesen, die mit dem Satz B.s, dagegen brauche man Heidegger nicht zu verteidigen, wirklich nicht erledigt ist. Was läge in diesem Falle vor? Nicht eine Abhängigkeit Heideggers von Kierkegaard – was ginge uns diese an! –, sondern dies, daß sich etwas als Philosophie ausgibt, was, auf seine Legitimation untersucht, nur als Theologie ein Recht hätte, darum weil es ein Denken ist, das nur in der Beziehung auf den Gottesgedanken und die Offenbarung Sinn hat. Löwith scheint mir durchaus das Richtige zu treffen, wenn er die Grenze zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie als die zwischen transzendent und transzendental angibt: „Die ebenso primitive wie entscheidende Differenz theologischer und philosophischer Existenzauslegung, die beiderseits zu Ende gedacht zur gegenseitigen Interpretation führen muß, besteht in dem Unterschied, ob der Mensch an Gott und auf diesem Umweg an sich selbst glaubt, oder aber an sich selbst, und demgemäß darin, ob man das menschliche Leben ‚aus ihm selber' verstehen will oder aber von jenseits seiner selbst her zu verstehen glaubt und demnach will, daß nicht des Menschen, sondern Gottes Wille geschehe." Aber völlig illegitim wäre es, eine Philosophie auf einer Sicht, die nur vom Glauben aus gewonnen werden kann, aufzubauen und dabei zu verschweigen, daß sie nur von dort aus gewonnen werden kann und gewonnen wurde. Ebenso illegitim aber ist das an-

dere, mit einer vom Glauben aus entworfenen theologia naturalis, die auch den natürlichen Menschen nur als von Gott aus verständlich behauptet, eine anthropologia naturalis, die – legitim oder nicht – diese Voraussetzung nicht als die ihre kennt, zu verbinden. Daß der Mensch auch als justus peccator bleibt, hat damit nichts zu tun. Denn als justus, als Gerechtfertigter weiß er eben, daß sein natürliches Sein nicht ein *vor*gläubiges, sondern ein *un*gläubiges, und das heißt ein fälschliches Absehen von Gott bedeutet. Als Gläubiger nimmt man sein natürliches Seinsverständnis nicht einfach auf, wie B. das Heideggersche aufnehmen will, sondern man stellt sich dafür unter das Gericht, weil in ihm Schöpfung und Sünde, Schöpfungswissen und sündige Verdunkelung, vermischt sind.

Es wird schwerlich unser, der Theologen, Geschäft sein, das endgültige Wort über die Heideggersche Anthropologie zu sprechen. Aber noch viel weniger ist es unser Geschäft, sie mit B. zu einem integrierenden Bestandteil unserer theologischen Arbeit zu machen. Sollte die Wissenschaftlichkeit der Theologie davon abhängig sein, so wollte ich mit meiner Arbeit gern auf das Prädikat der Wissenschaftlichkeit verzichtet haben. Die Heideggersche Ontologie mag, wie andere philosophische Arbeit, uns den Dienst tun, das Sein und Seinsverständnis des natürlichen Menschen schärfer zu erkennen. Sie kann uns vielleicht besser als andere Philosophie solchen Dienst tun, weil sie im Grunde nichts anderes will, als dem Menschen zu zeigen, wie er vor aller wissenschaftlich-philosophischen Ideologie ist, also weil sie in gewissem Sinne eine Lehre vom sensus communis ist, in jenem Sinn, in dem dieser Begriff aller guten Theologie immer wichtiger war als alle besonderen philosophischen Lehren. Heideggers Philosophie ist – was immer sie sonst noch ist – jedenfalls auch ein Versuch, zum schlichten, nicht-rationalisierten Menschen zurückzukehren. Das ist ihre einzigartige Bedeutung. Das Problem, das sie uns stellt, müssen wir uns von ihr stellen lassen, und die Art wie sie es löst, wird uns lehrreich sein. Aber wir haben allen Grund, uns vor allzu naher Verbindung mit ihr zu hüten, nicht nur weil sie atheistisch, sondern auch weil sie heimlich theologisch ist.

Es dürfte aus diesen Darlegungen deutlich geworden sein, daß sich hier für die christliche Theologie nicht weniger als alles entscheidet, nämlich ob sie wieder ins Diensthaus der Philosophie, d. h. in die Abhängigkeit von einem immanenten Selbstverständnis des Menschen zurückkehren will, oder ob sie die Unabhängigkeit, die sie sich mühsam wieder errungen hat, hier, im Verständnis des Menschen, also im ge-

meinsamen *Thema* von Philosophie und Theologie, zu wahren weiß; daß anderseits gerade von einer Theologie, die um ihre Selbständigkeit weiß, die Frage nach dem Anknüpfungspunkt, nach dem, was man als Christ und als Nichtchrist gleichermaßen von sich selbst weiß, also auch die Frage nach den „formalen Strukturen" als Problem einer *theologischen* Anthropologie nicht mehr länger im Halbdunkel gelassen werden darf.

Ernst Fuchs

THEOLOGIE UND METAPHYSIK

Zu der theologischen Bedeutung der Philosophie Heideggers und Grisebachs*

1933

Die Diskussion über das Thema „Theologie und Philosophie" bietet so, wie sie seit einigen Jahren bei uns in Gang gekommen ist, nicht gerade ein klares Bild von den zur Debatte stehenden Problemen. Das mag ein Zeichen der Krisis sein, in die beide beteiligten Wissenschaften besonders ja wohl auch unter dem Einfluß des Kriegserlebnisses hineingeraten sind und die heute offenbar noch nicht hinreichend geklärt, geschweige denn überwunden werden konnte. Dabei spielen gewisse Personenfragen eine nicht unbeachtliche Rolle. So ist die Auseinandersetzung zwischen der sog. dialektischen Theologie und dem Kreise *Grisebachs* zweifellos durch die zeitweilig recht bemerkbar gewesene Arbeitsgemeinschaft zwischen *Grisebach* und *Gogarten* veranlaßt worden, als das Verhältnis unhaltbar geworden war. In anderer Weise hat der Neutestamentler *Bultmann* gewisse Intentionen *Heideggers* aufgenommen und theologisch fruchtbar zu machen versucht. Die Auseinandersetzung zwischen und mit diesen verschiedenen Fronten ist nicht leicht. Man kann sich das an gewissen immer wieder erneuerten Überrumpelungsversuchen einiger philosophischer Gegenredner verdeutlichen, in denen bald der eine, bald der andere Theologe oder Philosoph gegeneinander ausgespielt wurden. Auf philosophischer Seite hat dabei eigentlich nur *Heidegger* das Feld streng sachlich formulierter Erwägungen nie verlassen. Diese persönliche Zuspitzung des Gesprächs ist umso verwunderlicher, als gerade das Interesse des Philosophen an

* Die hier vorgelegte Arbeit ist eine mit Anmerkungen versehene und geringfügig erweiterte Wiedergabe eines Vortrags, der am 9. Dezember 1932 in der Fachsitzung der Bonner Ortsgruppe der Kantgesellschaft gehalten wurde. Zur Literatur vgl. die Aufsätze von G. Kuhlmann in: ZThK 10, 1929, S. 28ff und 12, 1931, S. 123ff.

einer solchen Debatte von vornherein das geringere zu sein scheint, solange wenigstens die Philosophie nicht einen Auftrag zur Verkündigung empfangen zu haben behauptet. Innerhalb der theologischen Front lassen sich persönliche Zuspitzungen deshalb viel schwerer vermeiden, weil hier die gemeinsame Aufgabe klarer bestimmt und der Ort, dem der einzelne Forscher seine Arbeit zuweist, deutlicher umrissen ist. Die Eigenart der Forschungssituation des Theologen hätte vielleicht auf der philosophischen Gegenseite stärker beachtet werden sollen. Jedenfalls wäre dann nicht die Meinung aufgekommen, man könne die Theologie in der Debatte durch einen Methodenstreit festlegen. Daß *Grisebach* seine Kritik im wesentlichen nur an die systematische und nicht an die historische bzw., was noch wichtiger wäre, an die exegetische Theologie anhängt, zeugt nicht gerade von einer durchgreifenden Einsicht in die Sachbedingtheit der theologischen Arbeit, beweist aber vielleicht die Unbiegsamkeit seiner Systemkritik im ganzen. So kann denn auch eine rein systematisch geübte Kritik der exegetischen Theologie *Bultmanns* gegenüber kaum ganz zum Ziele führen, weil ja der Exeget noch am ehesten die Möglichkeit hat, sich da und dort einschleichende methodische Zuspitzungen am Text zu korrigieren[1].

Diese Beispiele warnen. Ich möchte deshalb die aktuelle Debatte nicht einfach weiterführen, sondern mich auf einen Problemkreis beschränken, der insbesondere für die exegetische Arbeit am Neuen Testament von Bedeutung ist. Daß dabei gewisse prinzipielle Fragen wenigstens versuchsweise geklärt werden, ist schon deshalb unvermeidlich, weil die Debatte „Theologie – Philosophie" den gegenwärtigen Stand der innerhalb der protestantischen Theologie geübten neutestamentlichen, leider bis jetzt noch weniger alttestamentlichen Exegese wesentlich mitbestimmt hat. Damit nun beiden Gesichtspunkten, dem exegetisch-stofflichen und dem prinzipiell methodischen ausdrücklich Rechnung getragen werde, lautet unser Thema nicht: „Theologie und Philosophie", sondern „Theologie und Metaphysik". Das Wort *Metaphysik* ist zwar der Exegese nicht gerade geläufig. Umso häufiger wird aber der in diesem Bezirk praktisch gleichbedeutende Begriff „Anthropologie" gebraucht. Der Problemkreis, den wir mit dem Thema „Theologie und Metaphysik" umschreiben wollen, deckt sich also mit der konkret zugespitzten Frage: *welches Recht und welche Aufgabe hat*

[1] Vgl. dazu meine im Rahmen dieser Debatte unternommene Kritik an R. Bultmanns Buch über „Jesus", 1926, in: ZThK 13, 1932, S. 307ff.

die Anthropologie in der neutestamentlichen Exegese? Darüber hinaus hat die Formulierung „Theologie und Metaphysik" für uns noch einen besonderen Sinn. Scheint es zunächst so, daß der Exeget vom Philosophen gelernt hat, wenn er je und je den Text auch anthropologisch befragt, so ergeben sich umgekehrt aus der vom Exegeten geübten Anthropologie bestimmte Fragen an den Philosophen. Diese Fragen betreffen das *philosophische* Problem der Metaphysik. Auch sie nicht zu unterdrücken, sondern ausdrücklich zu stellen, ist besonders deshalb nützlich, weil die Theologie nicht zuletzt mit ihnen ihren Wissenschaftscharakter zur Diskussion stellt, solange sie nicht ausdrücklich darauf verzichtet, ihre Arbeit wissenschaftlich zu nennen. Andererseits entscheidet sich für die Philosophie die Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs offenbar eben am Problem der Metaphysik.

Ich beginne mit einigen Beispielen aus der exegetischen Arbeit am Neuen Testament, in denen die dort geübte anthropologische Fragestellung zum Ausdruck kommt.

Zuerst sei ein Beispiel aus der mehr lexikographisch orientierten Begriffsuntersuchung genannt. Das Neue Testament gebraucht öfters das Wort ψυχή. Luther übersetzt an den uns geläufigsten Stellen mit „Seele". So im Gleichnis vom reichen Kornbauern (Luk. 12, 16–21), wo es heißt: „... ich will sagen zu meiner Seele: Liebe Seele, du hast einen großen Vorrat auf viele Jahre; habe nun Ruhe, iß, trink und habe guten Mut! Aber Gott sprach zu ihm: Du Narr! Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern; und wes wird's sein, das du bereitet hast?" Das Wort „Seele" kommt hier in doppelter Abwandlung vor. Das zweite Mal besagt es offensichtlich so etwas wie „Leben". Das wird unmittelbar einsichtig, wenn man die Pointe des Gleichnisses zunächst mit Wendungen wie: was hilft dir Hab und Gut, wenn du sterben mußt? u. dgl. paraphrasiert. Das griechische Textwort ψυχή wird also im zweiten Fall besser mit Leben übersetzt. Besonders deutlich wird das an dem an anderer Stelle überlieferten Wort: Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch an seiner Seele Schaden? (Mrk. 8, 36 u. Par.). Im Gegensatz zu der vor allem von Ad. *von Harnack* vertretenen griechischen, d. h. unbiblischen Betonung der Seele, handelt es sich bei diesem Wort um nichts anderes als den Hinweis auf den Tod des Menschen, der nun einmal der Abschluß auch eines Lebens in Geiz und Reichtum ist. Mark. 8, 36 ist nichts anderes als eine Zusammenfassung des Gleichnisses vom reichen Kornbauern; in der neueren Exegese ist das längst richtig erkannt. Der erste Fall (Luk.

12, 19) liegt etwas schwieriger. Statt „liebe Seele" können wir nicht gut sagen: liebes Leben! Wohl aber ließe sich übersetzen: liebes Ich! ψυχή besagt also hier soviel wie das Ich. Der lexikographische Befund stützt diese Übersetzung. Mit ψυχή ist im biblischen Sprachgebrauch nicht ohne weiteres „Seele", wohl aber „Leben" und „Ich" gemeint. Was ist aus diesem Beispiel anthropologisch zu lernen? Offenbar unterscheidet sich das biblische Verständnis vom Menschen recht deutlich etwa vom griechischen, wobei dann das anthropologische Verständnis über den Sinn des sprachlichen Ausdrucks entscheidet. Zwar besagt ψυχή auch für den Griechen so etwas wie das Ich des Menschen. Während aber die Bibel das Ich von dem mit dem Tode bestraften und allein deshalb im Tode vergehenden Leben des Menschen her versteht, hängt der Grieche an das Ich Erwägungen über die Unvergänglichkeit des Geistes an und kommt von da aus zu einer Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Eine Exegese, die diese anthropologische Unterscheidung nicht beachtet, kann die Stelle Luk. 12, 16–21 nicht befriedigend erklären oder bleibt zum mindesten ungesichert.

Ein anderes Beispiel bietet die Stelle 1. Thess. 5, 23. Luther übersetzt: „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch durch und durch, und euer Geist ganz samt Seele und Leib müsse bewahrt werden unsträflich auf die Zukunft unseres Herrn Jesu Christi." Strittig ist, ob an dieser Stelle eine trichotomische Anthropologie, wie sie vor allem dem Stoizismus eigen ist, angenommen werden müsse, die das Wesen des Menschen etwa in die Sphären der Sinnlichkeit, des Bewußtseins und der Geistigkeit aufteilt, wobei dann die Geistigkeit des christlichen Menschen vielleicht als die Wirkung des Heiligen Geistes verstanden werden müßte. Es ist in der Tat nicht undenkbar, daß Paulus unter dem Einfluß gewisser popularphilosophischer und auch gnostischer Strömungen von einer solchen Anthropologie Gebrauch macht. Sehr wahrscheinlich scheint mir das trotz einiger anderer, ebenfalls daran anklingender Stellen nicht zu sein. Die genannte Stelle erklärt sich vielmehr am besten unmittelbar aus dem Briefzusammenhang heraus, so daß mit dem Geist der gleiche Geist gemeint ist, den man 1. Thess. 5, 19 nicht dämpfen soll, weil er die Wirkung des Heiligen Geistes ist, während mit „Seele" und „Leib" entweder an eine Formel wie unser „Leib und Leben" oder aber, und das ist meine Meinung, an das innere und äußere Verhältnis der Gemeindeglieder zueinander gedacht wird. Die Übersetzung dieser Stelle kann nicht lexikographisch entschieden werden. Wohl aber haben wir hier einen Beweis dafür, daß

die Exegese ohne anthropologische Erwägungen zuweilen einfach stecken bleibt.

Als drittes Beispiel soll ein anthropologisches Problem angeführt werden, dessen Inangriffnahme nicht nur die Exegese einzelner Stellen, sondern den Gesamtaufriß der sog. neutestamentlichen Theologie oder, wie wir wohl heute wieder besser formulieren, der biblischen Theologie des Neuen Testaments entscheidend zu beeinflussen vermag. Es handelt sich um die christologische Frage nach der Person des Christus in den Evangelien. Wie sollen wir Jesus darstellen? Doch wohl *auch als einen Menschen!* Somit kann auch diese zentrale Frage nicht ohne anthropologische Erwägungen entschieden werden. Diese Nötigung hat sich in den verschiedenen Jesus-Darstellungen dadurch bemerkbar gemacht, daß besonders die neueren liberalen Theologen ihren Darstellungen einfach solche anthropologische Bestimmungen unterschoben, wie sie sie von Hause aus mitbrachten, indem sie Jesus etwa als vorbildliche Persönlichkeit u. dgl. beschrieben; die neueren positiven Theologen standen insofern nicht hinter ihnen zurück, als sie diese Persönlichkeit eben mit anderen Vorzeichen versahen[2]. Als einen der wenigen Exegeten, die hier eine Ausnahme machen, nenne ich Adolf *Schlatter*. Aber gibt es nun einen anthropologischen Satz, der uns in dieser christologischen Frage weiterzuführen vermag? In der Tat. Wir entnehmen diesen Satz der am leichtesten aus den Briefen des Apostels Paulus gewinnbaren Anthropologie. Er lautet: *was ein Mensch ist, entscheidet sich daran, was er tut*[3]. Angewandt auf die in den Evangelien mitgeteilte Christologie besagt dieser Satz: weil Jesus tut, was der Christus tut, ist er der Christus. In diesem Sinne antwortet Jesus z. B. nach Mtth. 11, 2ff auf die Anfrage des Täufers, ob er der sei, der da kommen soll (der Christus), mit dem Hinweis auf die Erfüllung der prophetischen Verheißung, daß die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen rein werden, die Tauben hören, die Toten aufstehen und den Elenden das Evangelium gepredigt wird. Jesu Person ist nur von seinem Werk her erkennbar.

Haben wir mit diesen Beispielen die Frage nach Recht und Aufgabe der Anthropologie in der neutestamentlichen Exegese beantwortet? Praktisch durchaus, prinzipiell noch nicht. Welches Sachmoment muß noch genannt werden, damit die Frage auch prinzipiell beantwortbar

[2] Vgl. E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, 1926, S. 83f.

[3] Für die exegetische Begründung dieses Satzes muß ich auf mein Buch „Christus und der Geist bei Paulus", 1932, S. 108 verweisen.

wird? Wenn mit Anthropologie gemeint ist so etwas wie ein Ansprechen des Menschen als Menschen, dann dürfte das uns noch fehlende Sachmoment unschwer zu erheben sein.

1. Alle drei angeführten Beispiele stimmen darin überein, daß in ihnen der Mensch als Mensch angesprochen wurde. Das besagt: was wir dort über den Menschen als Menschen erfahren, reicht für unser Verstehen aus. Darüber hinaus bedarf es keiner weiteren Aussage.

2. Alle drei Beispiele stimmen ferner darin überein, daß in ihnen der Mensch weder aus erster noch aus zweiter Hand vom Menschen her, sondern von Gott her angesprochen wird, nicht etwa angesprochen werden soll. Das besagt mindestens soviel, daß wir uns als Exegeten mit den im Neuen Testament angesprochenen Menschen solidarisch zu verstehen haben. Damit ist das uns noch fehlende Sachmoment gewonnen. Der für die Anthropologie des Apostels Paulus geltende Satz, daß sich das Sein des Menschen daran entscheidet, was ein Mensch tut, hat auch für uns Gültigkeit. Wir müssen ihn von uns selbst aus nachsagen können, wenn wir die Anthropologie des Neuen Testaments prinzipiell verstehen wollen. Was geschieht nun, wenn wir diesen Satz von uns selbst aus nachsagen? Offenbar wird hier nichts anderes als die Seinsfrage gestellt.

Bleiben wir bei jener als Grundsatz der Anthropologie des Apostels Paulus formulierten These: was ein Mensch ist, entscheidet sich daran, was er tut. Das Handeln des Menschen soll über sein Sein entscheiden. Die These ist zunächst zweideutig. Ist das Handeln des Menschen in seinem Sein wesentlich mitgegeben, so daß es deshalb über das Sein entscheidet, oder ist es dem Sein schlechthin vorgegeben? Mit dieser Alternativfrage scheinen wir jetzt den Ort erreicht zu haben, an dem uns die Positionen *Heideggers* und *Grisebachs* in den Blick kommen können. Wenn mit der Seinsaussage so etwas wie die Wahrheit *über* den Menschen gemeint ist, in der der Mensch sich zum Gegenstand seiner selbst gemacht hat, dann hat der Mensch sein Handeln in die Theorie abgeschnürt und die ethische Wirklichkeit verloren. Nach *Grisebach* hätten wir uns also dahin zu entscheiden, daß das Handeln des Menschen dem Sein schlechthin vorgegeben ist, wenn anders das Handeln seinen ursprünglichen Ort in der *„Gegenwart“* – so lautet der Titel des Buches, das er vermutlich für sein Hauptwerk hält – hat. Darf jene These der paulinischen Anthropologie so interpretiert werden? Man soll hier offenbar nicht einwenden, daß ein solches Paulusverständnis im Pelagianismus ende. Denn das Handeln in der Gegenwart käme ja nicht

ohne ein wirkliches Gegenüber in Gang. Wenn Gott selbst dieses Gegenüber wäre oder würde, so könnte in solchem Hinweis ja gerade das Anliegen der Prädestinationslehre gewahrt sein, sofern die Beziehung zwischen meinem Gegenüber und mir ja keinesfalls durch das Denkschema der actio und reactio zu interpretieren wäre. Trotzdem können wir uns der Lehre *Grisebachs* doch wohl nicht anschließen. Denn die von seiner Position aus gewonnene Interpretation jener anthropologischen These schlösse ihre *Anwendung* auf die Christologie aus; die These würde für Grisebach eben durch die Anwendung zum metaphysischen Theologumenon. Dieses Theologumenon (um den von *Grisebach* m. W. nicht gebrauchten Ausdruck einmal aufzunehmen) steht aber im Mittelpunkt der ganzen paulinischen Theologie! Wenn es fällt, dann fällt auch die Prädestinationslehre, d. h. der Glaube verliert seinen Gegenstand, den er von Grisebach her gesehen offenbar überhaupt nie bekommen kann. Paulus – und nicht nur er! – setzt aber voraus, daß der Glaube einen Gegenstand hat, Jesus Christus, und beruft sich dafür stets auf den λόγος τοῦ σταυροῦ, auf das Wort vom Gekreuzigten und Auferstandenen, also auf ein *einmaliges, vergangenes* Faktum! Gerade diesem Faktum gilt ja bei Paulus jene anthropologische These! Zwischen der Gegenwart und der »erinnerten Geschichte«, wie *Grisebach* unsere Beziehung zur Vergangenheit zu nennen liebt, muß es also noch ein Drittes geben, das *Grisebach,* so scheint es, noch nicht gesehen hat.

Im Sinne unserer Alternativfrage hätten wir uns demnach dahin zu bescheiden, daß das Handeln des Menschen in seinem Sein wesentlich *mit*gegeben ist und *deshalb* über das Sein entscheidet. Das kann auf keinen Fall bedeuten, daß die Anthropologie des Apostels Paulus in einen Ethizismus oder Voluntarismus münde. Zwischen dem Sein des Menschen und seinem Handeln muß vielmehr eine Korrelation angenommen werden. Da nun aber das Handeln des Menschen über sein Sein entscheiden soll, so muß der Begriff des Seins offenbar dialektisch gefaßt werden. Dem Sein entspricht ein Nichtsein. In der Tat spricht Paulus an zwei Stellen seiner Briefe von Sein und Nichtsein, wobei er an der einen Stelle im Hinblick auf die Abrahamsverheißung betont, daß Abraham von Gott glaubte, daß *Er* die Toten lebendig macht und das Nicht-Seiende ins Sein ruft (Röm. 4, 17). An der zweiten Stelle predigt Paulus von der Kirche, indem er die Tatsache unterstreicht, daß Gott die in der Welt von der Welt Verachteten usw. für sich auserwählt hat, nämlich das Nicht-Seiende, um das Seiende zunichte zu machen, damit

sich niemand vor Gott rühme (1. Kor. 1, 28). Es dürfte deutlich sein, daß an beiden Stellen mit Hilfe der dialektischen Aussagen vom Sein bzw. Nichtsein so etwas wie eine Wesensaussage über den Menschen gemacht wird, wie er vor Gott dasteht. Dialektisch sind diese Seinsaussagen deshalb, weil das eine Mal der von Gott angenommene Mensch als seiend, das andere Mal als nicht-seiend angesprochen wird. Das besagt aber, daß wir zwischen einem uneigentlichen und einem eigentlichen Sein des Menschen zu unterscheiden haben. Über das eigentliche Sein, so müssen wir die von uns zu erläuternde anthropologische These interpretieren, entscheidet also das Handeln des Menschen. Wir können und müssen hier fragen: ist nicht genau das die metaphysische These *Heideggers?*

Die metaphysische Grundfrage lautet nach *Heidegger:* „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" (W. i. M. 29)[4]. Gibt es auf diese Frage eine Antwort? Offenbar! „Die Metaphysik gehört ‚zur Natur des Menschen'. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie, noch ein Feld willkürlicher Einfälle – sie ist *das Grundgeschehen im* und *als Dasein selbst*" (W. i. M. 28). Wenn Metaphysik wesentlich *geschieht,* so kann ihre Grundfrage nicht ohne Antwort bleiben. Das schließt nicht aus, daß man das Dasein im Sinne des menschlichen Daseins *theoretisch* als Fraglichsein zu charakterisieren hätte. Wesentlich ist vielmehr doch wohl, daß in diesem Felde alle Theorie in ein ursprünglicheres Verhalten zurückgenommen wird, um von dort wieder entlassen zu werden. *So kann* die Antwort auf die metaphysische Grundfrage nur geschehen. Sie ist die Seinsfrage κατ᾽ ἐξοχήν, weil sie im Sein vollzogen wird. Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Weil Dasein existiert! Dies ist die offenbar je nur zu vollziehende und immer schon vollzogene endliche Antwort auf die endlichste Frage unseres Seins als Dasein. Anders ausgedrückt: indem wir unsere Existenz vor ihre endlichste Grundfrage bringen, transzendieren wir unser Dasein in sein eigentliches Sein. Die metaphysische Grundfrage des Daseins wäre somit zugleich seine Grundtat, in der erst ihm sein Sein eigentlich erschlossen wird. Diese Grundtat ist aber durchaus in diesem Sein mitgegeben und geht ihm auf keine Weise voraus, weil sie nur Antwort, wenngleich immer schon gegebene Antwort auf die ihr korrespondierende Grundfrage sein kann. Trotzdem wird allererst mit der Grundtat über die Eigentlichkeit im Sein des Men-

[4] M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, öffentliche Antrittsvorlesung, gehalten am 24. Juli 1929 in der Aula der Universität Freiburg i. Br., 3. Aufl. 1931.

schen entschieden, weil er ohne die sie erschließende Grundfrage nur uneigentlich existieren kann.

Wir wiederholen jetzt unsere nunmehr schärfer zu stellende Frage an den Philosophen: haben wir mit diesem metaphysischen Aufweis der Position Heideggers jene anthropologische These des Apostels Paulus getroffen? Zunächst ist sicherlich zu sagen: zweifellos nicht. Solange nämlich nicht, als die Aussagen des Apostels so stehen bleiben, wie sie als Anrede an die Hörer bzw. Leser gemeint sind. Im Sinne solcher Anrede kann die metaphysische Grundfrage *Heideggers* von uns, die wir als Theologen mit Paulus vom Schöpfer zu reden haben, nur als äußerste Auflehnung des Menschen gegen seinen Schöpfer verstanden werden. Jedoch könnte es ja sein, daß Paulus sich selbst nicht so verstand, daß er sich gegen ein Abgleiten in seinen an sich metaphysisch zureichenden anthropologischen Grundsatz zu schützen vermochte! Oder gibt es auch hier wieder ein Sachmoment, das unsere Erörterung weiterzuführen vermag? Wir dürfen jedenfalls nicht einfach einwenden, von jener metaphysischen Grundfrage aus könne ein vergangenes Ereignis wie etwa der Tod Jesu nicht in Blick kommen. Im Gegenteil! Gerade weil die metaphysische Grundfrage unsere Existenz in ihrer eigensten Endlichkeit aufweist, eben deshalb – *Heidegger* würde wohl sagen: *nur* deshalb! – können wir uns Vergangenes begegnen lassen, wobei diese Begegnung freilich nicht immer in unsere Macht gegeben ist. Ebenso abwegig wäre es, hier mit Begriffen wie Geistesgeschichte u. dgl. zu argumentieren, weil dieses Feld des Geschehens so etwas wie Geistesgeschichte allererst begründet. Ein neues Sachmoment wird innerhalb einer theologischen Erörterung hier vielmehr erst dann gewonnen, wenn wir auf die Vorbereitung der metaphysischen Grundfrage bei *Heidegger* zurückkommen.

Ich bin nicht der Meinung, daß der Theologe die metaphysische Frage im Hinblick auf ihren nächstgegebenen Gegenstand, das Nichts, zu kritisieren hätte. Durch die Aussage vom Tode Jesu Christi wird ja der Theologie das Nichts nicht etwa entzogen, sondern gerade erhalten. Als menschliches Geschäft hat die Theologie letztlich ja auch nur ihren Text – und sonst nichts! Aber eben um dieses Textes willen fragt es sich, ob sich die Theologie jemals auf eine metaphysische Grundfrage wird einlassen dürfen, solange sie den Anspruch des Textes vernimmt. Ist das eine unwissenschaftliche Haltung? Oder erschließt sich vielmehr nicht gerade darin ein neues Sachmoment, daß wir nämlich einen so wunderlichen Text als Gegenstand unserer theologischen Wissenschaft

haben, der das *Wort* höher stellt als das *Sein*? Gibt uns Gott den Zugang zu sich allein in seinem Wort, dann wird z. B. die von *Heidegger* mit Recht festgestellte Tatsache, daß in der christlichen Dogmatik die „Fragen nach dem Sein und Nichts als solchen“ „unterbleiben“ (W. i M. 25), gerade ein niemals aufzugebender Hinweis auf die der Theologie eigene Sachlichkeit bilden müssen. In der Tat hat die Theologie nicht vergessen, daß sie der Kirche allererst eine Lehre vom Worte Gottes schuldig ist![5] Dabei ist aber zu betonen, daß das Wort auch für die Philosophie *Heideggers* eine entscheidende Funktion hat. Denn die Metaphysik wird von der ihre phänomeno*logische* Aufgabe ergreifenden Philosophie in Gang gebracht. Heidegger sagt: „Philosophie – was wir so nennen – ist nur das In-Gang-bringen der Metaphysik, in der sie zu sich selbst und ihren *ausdrücklichen* Aufgaben kommt“ (W. i. M. 28). Dieser Satz mißt dem Wort eine unheimliche Bedeutung bei. Denn er besagt in seinem Zusammenhang, der ja die metaphysische Grundfrage exponieren soll, nichts anderes als daß dem Menschen die ihm metaphysisch überlieferte Freiheit seiner endlichen Existenz im *Wort* anheimgegeben ist, so daß jene alte Definition: ἄνθρωπος ζῷον λόγον ἔχον (der Mensch ist ein Lebewesen, das über das Wort verfügt) eigentlich erst in der metaphysischen Grund*frage* zu ihrem philosophischen Recht kommt.

Müssen wir hier zurückweichen? Offenbar nicht. Zunächst ist festzustellen, daß die Theologie gegen die phänomenologische Charakteristik des Worts als eines *Worts von etwas* nichts einzuwenden hat. Es fragt sich aber, ob der Philosoph dem Wort als Wort gerecht wird, wenn er es in die metaphysische Grundfrage zum Zwiegespräch mit dem Selbst zurücknimmt. Gleichursprünglich mit dem Dasein ist das Mitdasein mit Andern! Gleichursprünglich mit dem Wort als Frage und Antwort ist das Wort als Anrede! Die Theologie bekundet z. B. darin, daß sie immer auch und immer maßgebend exegetische Theologie sein will, nichts anderes als ihre Gebundenheit an die ihr durch den Text zuteilwerdende Anrede. So muß denn schließlich jene anthropologische These, daß sich das Sein des Menschen an seinem Handeln entscheide, als Anrede verstanden werden. Wir werden von dem Wort als dem uns überlieferten Wort der Bibel dann als eigentlich Seiende angeredet, wenn wir als Erwählte angesprochen werden. Das Handeln des

[5] Entscheidend für diese Aussage ist die Feststellung, daß neuerdings K. Barth die Lehre vom Wort Gottes ausdrücklich als Hauptgegenstand der Prolegomena zur *kirchlichen* Dogmatik verstanden wissen will (Die kirchliche Dogmatik, I, 1, 1932).

Menschen aber wird von der Bibel her als der Glaubensgehorsam angesprochen. Wir fragen: besagt somit jene anthropologische These, daß sich die Erwählung des Menschen durch Gottes Gnade an seinem Glaubensgehorsam entscheide?

Ja und nein! Ja, sofern sich ein Mensch *schon* im Glaubensgehorsam durch diesen Satz angeredet weiß. Nein, wenn der Satz als These beibehalten wird. Denn als These kann er nicht mehr Anrede sein. Daher bedeuten alle anthropologischen Aussagen der Exegese auf keinen Fall das letzte Wort, das vom Text her zu sagen wäre. Mit welchem Recht bringt es dann die biblische, insbesondere die neutestamentliche Exegese überhaupt zu anthropologischen Aussagen? Mit dem Recht eines mit Menschen, z. B. mit Paulus, von Menschen vollzogenen Geschäftes, das auf keine Weise von Menschen zu Gottes Tat gemacht werden kann. Und zu welcher Aufgabe werden diese anthropologischen Aussagen vollzogen? Dazu, daß wir uns klarmachen, was *wir nicht* sagen dürfen, weil wir *von uns aus* im besten Falle Metaphysiker, aber keine Theologen sind.

Ich fasse zusammen. *Grisebach* und *Heidegger* – *Grisebach* in einem nicht recht zu klärenden geringeren Ausmaß, *Heidegger* in einem geklärten größeren Ausmaß – haben uns Theologen erneut auf die Frage nach der Grenze aller anthropologisch und damit metaphysisch bestimmten Wissenschaft gestoßen. Das ist aber eine Grenze, die dem Theologen von seiner biblisch-exegetischen Lage aus ohnehin deutlich ist oder wenigstens deutlich sein sollte! In dieser Weise scheint mir die Frage nach Wert und Unwert des hier erläuterten philosophischen Beitrags beschlossen zu sein. Im Hinblick auf die Kraft der Arbeit *Heideggers* dürfen wir auch so sagen: wir können von dem Philosophen lernen – wir könnten uns freilich auch mit ihm verführen lassen! –, aber das uns als Theologen Gegebene *müssen* wir sachlich auch ohne ihn sagen können.

Wilhelm Link

„ANKNÜPFUNG", „VORVERSTÄNDNIS" UND DIE FRAGE DER „THEOLOGISCHEN ANTHROPOLOGIE"

1935

Karl Barth, Die christliche Dogmatik, I. Die Lehre vom Worte Gottes. 2. Aufl., München, Chr. Kaiser, 1932. – *Ders.,* Gottes Wille und unsere Wünsche (Theol. Existenz heute 7), ebenda 1934. – *Ders.,* Nein! (Theol. Existenz heute 14), ebenda 1934. – *Emil Brunner,* Die andere Aufgabe der Theologie, in: ZZ 7, 1929, S. 255–76. – *Ders.,* Die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt" als Problem der Theologie, in: ZZ 10, 1932, S. 505–32. – *Ders.,* Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, 2. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1935. – *Rudolf Bultmann,* Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, in: ZThK NF 11, 1930, S. 339–64. – *Ders.,* Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933. – *Friederich Gogarten,* Ich glaube an den Dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. Jena, Diederichs, 1926. – *Ders.,* Das Problem einer theologischen Anthropologie, in: ZZ 7, 1929, S. 493–511. – *Werner Elert,* Karl Barths Index der verbotenen Bücher, Theologia militans, H. 2, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1935. – *Gerhardt Kuhlmann,* Krisis der Theologie? in: ZThK 12, 1931, S. 123–46. – *Ders.,* Die Theologie am Scheidewege (Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften a. d. Gebiet d. Theol. u. Religionsgesch. 178), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1935. – *Carl Stange,* Natürliche Theologie. Die Krisis der dialektischen Theologie, in: ZSystTh, 12, 1934/35, H. 3, S. 367–452.

In einem Aufsatz: „die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt" als Problem der Theologie" in „Zwischen den Zeiten" 1932, S, 505ff, zitiert *Brunner Bultmanns* Theologie als von demselben Anliegen geleitet, nämlich von der Frage, was dem Menschen von Natur an solchen Kräften innewohne, die nachher von der Gnade bestätigt, aufgenommen und als Anknüpfung benützt werden könnten. Brunner glaubt Bultmann von diesen der Gnade entgegenkommenden Kräften reden zu hören, wenn er von Bultmann den Begriff des „Vorverständnisses" hört.

Er glaubt allerdings an diesem Begriff, wie Bultmann ihn faßt, einige Korrekturen anbringen zu müssen, damit er das sage, was Brunner mit seinem „Anknüpfungspunkt" sagt. Und zwar sind die wesentlichen Korrekturen folgende:

1. Brunner scheint es nicht wohlgetan, „die Frage nach dem Wie der Frage nach dem Was gegenüberzustellen und an die äußerste Peripherie technisch-psychologischer Interessen zu verbannen“ (505). Die Frage nach dem Was ist die Frage nach der *„materia“* der christlichen Verkündigung. Dieses Was unverfälscht zu erhalten, ist das erste Anliegen der Theologie. Die Frage nach dem Wie ist die Frage nach der *„forma“*. Und auf die dem Hörer angemessene Form der Verkündigung zu achten, ist die andere Aufgabe der Theologie. Nun will zwar Brunner in seiner neueren Schrift „Natur und Gnade“ selbst „kategorial“ (11) geschieden wissen zwischen dem Formalen und dem Materialen; er hält aber dennoch auch weiterhin sein Anliegen fest, die Frage nach dem Wie nicht an die äußerste Peripherie technisch-psychologischer Interessen verbannen zu lassen, sondern als eigenes Anliegen mit theologischem Gewicht zu verstehen: „*Was* ich einem Menschen auf dem Totenbett sagen soll, ist eine heilige Sache; aber *wie* ich es ihm sagen soll, damit es ihm eingeht, ist eine nicht minder heilige Sache“ (43). Es ist nicht deutlich, was die Trennung des Formalen und Materialen noch bedeuten soll, wenn in „Natur und Gnade“ immer wieder betont ist, in Ausdrücken, denen man schon von ferne das materiale Gewicht ansieht, daß das Formale auch schon etwas sei, daß die Ehe z. B. „auch einigermaßen von Menschen verwirklicht wird, die den in Christus offenbaren Gott nicht kennen“ (17), wie auch schon in dem Aufsatz von 1932 zu lesen ist, „daß die Trennung des Formalen und Inhaltlichen in der Sprache ein Ding der Unmöglichkeit ist“ (508), und eben nicht nur in der Sprache, sondern „sollte es nicht schon etwas sehr Inhaltsreiches sein, daß die allgemeine Logik, d. h. die Gültigkeit des rationalen Denkens als notwendige Voraussetzung anerkannt ist?“ (508). Alle diese quantitativen Ausdrücke: „zum großen Teil“, „nicht ganz“ (N. u. G. 15), „einigermaßen“ (17), „etwas“ (26), „maximal“ (27) lassen auf eine Verwirrung im Gebrauch der Ausdrücke formal und material schließen. Es ist eine Klärung in bezug auf die richtige und die falsche Verhältnissetzung von *forma* und *materia* notwendig. Wir behaupten einmal: Brunner gebraucht dieses Verhältnis so, wie es innerhalb einer evangelischen Theologie schlechterdings verboten ist. Sodann: Bultmann tut recht daran, die Frage nach dem Was und die nach dem Wie völlig zu trennen. Die Frage Bultmanns nach dem „Vorverständnis“ ist völlig anders gerichtet und hat völlig anderen Ursprung und ein völlig anderes Anliegen als Brunners Frage nach dem „Anknüpfungspunkt“. Bultmann hat an der bei Brunner zutage getre-

tenen theologischen Verwirrung keinen Anteil. Die Meinung Brunners: „Dieses Vorverständnis also ist: Anknüpfungspunkt“ (ZZ 508) ist ein Irrtum.

2. Brunner will die Formulierung nicht genügen, daß im Glauben das Vorverständnis nur radikalisiert werde. Er meint dagegen, daß durch den Inhalt (materia) des Evangeliums „jenes Vorverständnis nicht nur korrigiert, sondern in der schärfsten Weise negiert wird“ (ZZ 510). Er glaubt Bultmann zu verdeutlichen und zu verbessern; in Wirklichkeit ist hier schon jene Kluft im Verständnis der Gnade, die jetzt zwischen Brunner und *Barth* (s. Barths Antwort auf Brunner, Theologische Existenz heute Heft 14: „Nein!“) aufgebrochen ist. Bultmann wird auch heute noch gegenüber Brunner betonen: radikalisiert, nicht korrigiert. Es wird sich zeigen, daß es sich hier nicht um Nuancen handelt, sondern um die letzten und zentralen Fragen in dem Problem „Natur und Gnade“. Bultmann läßt sich Brunners Korrektur nicht gefallen. Daß diese eine Verfälschung bedeutet, wird eine grundsätzliche Erörterung der von Brunner in seiner Schrift angewandten Unterscheidung von material und formal zeigen.

I. Grundsätzliche Erörterung des Verhältnisses von forma und materia

Wir können zunächst einfach *forma*“ und *materia*“ in einem noch ungeklärten Sinn als Größen einführen. In diesem Sinn kann von beiden gesagt werden: Sie sind ein „Etwas“: die *materia* ist etwas und die forma ist etwas. Sofern mit jedem dieser Ausdrücke etwas gemeint ist, kann es nicht verboten sein, dieses Gemeinte als ein „Etwas“ und nicht etwa als „Nichts“ zu bezeichnen. Damit will ich nur sagen, daß ich da zwei Seiten vor mir sehe und auf jeder Seite eine Größe, von denen ich die eine *forma* und die andere *materia* nenne. Solange ich aber nur das sagen will, ist aber auch nichts über das Verhältnis der beiden Größen ausgesagt. Es ist nur gesagt: „Es gibt“ auf der einen Seite Gott und auf der anderen Seite „gibt es“ den Menschen. Ich betrachte die beiden Seiten in ihrem Für-sich-sein, auf der einen Seite Gott-*materia*, auf der andern Seite Mensch-*forma*. Nun ist das aber ja gerade nicht die Situation des christlichen Redens. Das christliche Reden will ja nicht einerseits über Gott spekulieren, andererseits den Menschen analysieren, sondern es will sein *ein Bekenntnis von dem Geschehen, durch das diese*

beiden Größen in ein Verhältnis zueinander treten, ein Bericht von dem, was da geschieht, als was sich dabei die *materia* und als was sich die *forma* erweist. Es ist deutlich, daß hier die Feststellung: Es sind zwei Größen, beide sind da und beide sind wirklich, nichts sagt. Es ist das kein Bericht von dem Geschehen zwischen beiden, von dem Zusammenkommen der beiden, es ist keine Spur eines solchen Berichtes. Es ist, bildlich gesprochen, genau dasselbe, wie wenn bei der Funkübertragung eines Boxkampfes der Bericht zu Ende wäre mit den Worten: Beide Kämpfer sind angetreten; der eine ist da und der andere ist auch da. Die Situation des christlichen Redens aber ist die des Berichtes von dem, was zwischen Gott und Mensch geschehen ist: daß Gott den Menschen völlig überwunden und dem Überwundenen seine versöhnende und helfende Hand gegeben hat. Und in diesem Geschehen ist nun wirklich *Gott alles* und der *Mensch nichts,* in einem andern Sinn, als beim Antreten zum Kampf beide sich als ein „Etwas" erwiesen, als Anwesende, als Wirklichkeit. Und wenn ich nun einem Menschen gegenüber, der von mir einen Bericht will über das, was geschehen ist, sage, der Mensch sei auch etwas, nicht nichts, „nicht Stein und Klotz" (N. u. G. 18), so faßt dieser das nicht als Konstatierung auf, daß beide angetreten sind, sondern als Kampfbericht, denkt an einen unentschiedenen Kampf und ist damit völlig irregeführt. Das ist die Verwirrung, die entsteht, wenn man nicht beachtet, wo das christliche Reden steht, wenn man das durcheinanderwirft, die Aussage, daß es Gott gibt und daß es den Menschen gibt, und den Bericht darüber, was zwischen Gott und dem Menschen geschehen ist. Diese Verwirrung verursacht zu haben und ihr selbst verfallen zu sein, das ist der Vorwurf, der Brunners Schrift gemacht werden muß.

Das echte Reden von *forma* und *materia,* wenn es das Ereignis des Zusammenkommens von materia und forma im Blick hat, ist folgendes: Dieses Zusammenkommen geschieht durch die *freie Bewegung (kinesis)* der *materia,* und sofern es dadurch und sonst durch nichts geschieht, ist in dieser Bewegung die *forma* völlig und absolut nichts. Es ist in der *forma* nicht schon irgendwie das Kommen der *materia* vorweggenommen. Die *materia* ist ganz in ihrem freien Kommen und ist sich nicht selbst schon vorweg. Mit andern Worten: es gibt kein immer schon gegebenes heimliches Einverständnis des Menschen mit Gott; durch keine Veränderung *(alloiosis)* der *forma* wird von ihr aus der Anschluß an die *materia* gefunden. Das muß festgehalten werden: das Zusammenkommen geschieht durch die freie *kinesis* der *materia* und in

keiner Weise durch *alloiosis*, durch einen gütlichen Vergleich. Halten wir ferner fest, daß christliches Reden nichts zu geben hat als den Bericht vom Geschehen dieses Zusammenkommens, und daß *materia* und *forma* als das zu bezeichnen sind, als was sie sich in diesem Geschehen und nirgends sonst erweisen, dann muß wirklich das gesagt werden, was Brunner nicht sagen will: daß wir Steine und Klötze sind, – so sehr wir auch vor dem Kampf dem Publikum als wirkliche Größen, als Wesen mit „Subjektsein" und mit „Verantwortlichkeit" (N. u. G. 10) vorgestellt worden sind. Im Augenblick, da der Sieger dem Besiegten die Hand reicht, ist der Sieger alles und der Besiegte nichts, wenn wir wirklich berichten wollen und nicht abgesehen vom Geschehen über das Sein Gottes spekulieren und das Sein des Menschen analysieren. Es ist hier wirklich das einzig Mögliche, die Frage nach dem Wie an die äußerste Peripherie technisch-psychologischer Interessen zu verbannen, nämlich genau dorthin, wohin die Reformatoren das Reden von der Willensfreiheit verbannten, wenn sie redeten von den *res quae ad salutem spectant.* Sie ließen dann das Ausspekulieren und Analysieren der für eine etwa auszudenkende mögliche *salus* in Betracht kommenden Größen dahingestellt: Lasse fahren *maiestatis speculationem, incipe ibi, ubi Christus est homo factus!* (Luther im großen Galaterkommentar von 1536 zu Gal. 1,3)

Die eine Möglichkeit also, die abgelehnt werden muß, ist die, statt vom Geschehen zwischen *materia* und *forma* zu reden, die beiden Größen *materia* und *forma* vorzustellen, im Bild gesprochen: vor dem Kampf. Dem entspricht die andere Möglichkeit, die ebenso abgelehnt werden muß, dem Zuschauer nur das Schlußbild zu zeigen: die beiden Gegner versöhnt, Arm in Arm, als wäre das immer so gewesen. Das ist auch kein Bericht, und so von dem Zusammenkommen von *materia* und *forma* zu reden als einem Zusammen*sein*, von Offenbarung als einem Offenbar*sein*, ist in der evangelischen Kirche schlechthin unmöglich. Für den evangelischen Christen sind Gott und Mensch das, was sie sind in dem Geschehen des Kommens Gottes zum Menschen, nicht als was sie uns erscheinen, wenn wir gerade in diesem Augenblick die Augen geschlossen halten. Für evangelisches Denken ist der Mensch auch nachher immer wieder nichts anderes als was er ist in diesem Augenblick, so gewiß gilt: *proficere est nihil aliud nisi semper incipere.* (Luther in den *Dictata super Psalterium* WA. 4; 350, 15.) Es ist eigentlich ganz und gar unbegreiflich, daß das einem Theologen wie Brunner gesagt werden muß, daß die Situation, in der die evangelische Theolo-

gie das Verhältnis von *materia* und *forma* betrachtet, nur dieser Augenblick ist, wo wirklich von der einen Seite her dieses Verhältnis gesetzt wird, nicht der Augenblick vorher, da die beiden Größen dastehen, die eine als Gegenstand der Spekulation, die andere als Gegenstand der psychologischen Analyse, und nicht der Augenblick nachher, da die Versöhnung sich naturalisiert hat und zur Plastik geworden ist.

Nur so, gleichzeitig mit dem Geschehen der *kinesis*, nun eben, indem die *materia* in Wirklichkeit, kraft freier Gnade, an die *forma* anknüpft, kann von Anknüpfung gesprochen werden. Nicht von der in der *forma* liegenden Möglichkeit aus, sondern von der in der *kinesis der materia* gegebenen *Wirklichkeit* aus. Anknüpfung gibt es nur als vollzogene. Nun dient das Reden von der Anknüpfung dem, dem es einzig dienen soll, nämlich dem Preis der *kinesis* der *materia*. Vorher und außerhalb der *materia* davon reden als einer Möglichkeit der *forma*, heißt fliehen vor der vollen Wirklichkeit dieser *kinesis*. Die *materia* selbst knüpft an und dadurch ist die *forma* Anknüpfungspunkt, oder auf jeden Fall mir als solcher gewiß. Die Gewißheit nehme ich nicht aus Beobachtung der *forma*, sondern aus dem Glauben an die geschehende *kinesis* der *materia*. Über Anknüpfung ist in Wirklichkeit überhaupt nichts gesagt, wenn ich von den im Menschen liegenden Möglichkeiten rede, sondern erst, wenn ich von dem faktischen Geschehen der Gnade rede. Von dort her ist die Tatsache der Anknüpfung, weil geschehen, eine Selbstverständlichkeit, außerhalb dessen dagegen eine Unmöglichkeit. Es ist also zu sagen: Für die Möglichkeit der Anknüpfung ist allein zuständig die faktische Bewegung der *materia* selbst.

II. Brunners falsches Fragen nach der Wirklichkeit der forma

Brunner fragt überall, wo er auf die Frage des Anknüpfungspunktes zu sprechen kommt, nach den *Möglichkeiten*, die dem Menschen vor, und das heißt entgegen der Gnade gegeben sind. Er bestimmt Anknüpfung durchaus nach den in der *forma* liegenden Möglichkeiten, nicht nach der in dem faktischen Kommen der Gnade selbst gegebenen Wirklichkeit. Der Anknüpfungspunkt ist trotz aller gegenteiliger Versicherungen das in der *forma* vorweg gegebene und dort infundierte materiale „Etwas". Das Verhältnis, in dem Brunner *forma* und *materia* sieht, ist das aristotelische, und ist es notwendigerweise, sobald es

außerhalb jenes Geschehens gesehen ist. Daß die Glieder gegenüber Aristoteles vertauscht sind, *materia* das Höhere und *forma* das Niedere genannt ist, ändert daran nichts, daß uns hier zwei Größen gegenübertreten, die irgendwie von vornherein als „einigermaßen", „weithin" gleichberechtigte Partner in einem Verhältnis stehen, zusammengehören, eines ist immer schon im andern, das Verhältnis ist ein entelechetisches, die Scheidung ist keine „kategoriale". Die Sünde ist quantitativ verstanden, auch ohne den „fragwürdigen Begriff des Restes" (11). Und wenn auch dabei das Materiale unendlich bedeutsam, das Formale aber unendlich klein und unbedeutend gesehen ist, so ist doch auch das unendlich Kleine genug Baugrund für „wesentliche Stücke der Ethik" (28). Das ist eindeutigster Aristotelismus.

Die Verkehrung beginnt schon da, wo mir aus der Wirklichkeit der *forma* ein eigenes *theologisches Anliegen* erwächst. Ein dogmengeschichtliches Beispiel mag dies zeigen. Die scholastische Sündenlehre faßte das Verhältnis von gut und böse als ein entelechetisches: Gut und böse sind immer schon ineinander enthalten; eine Sache ist immer im Blick auf das Bessere schlecht, im Blick auf das Schlechtere gut. Es ist darum auch im bösen Willen immer schon „etwas" guter Wille. Die Wirklichkeit dieses Etwas wurde ihnen zum eigenen Anliegen, auf dieses Etwas stürzten sie sich, weil ihnen darauf ankam, sagen zu können: der Mensch ist immer schon gut, *homo semper bonus,* wenn auch nicht nach der *intentio legislatoris,* so doch nach der *materia facti,* und wenn nicht nach der *materia facti,* so doch nach den *bonae intentiones.* Luther übernimmt von der Scholastik dieses Bild vom Unterwegssein des Menschen zwischen zwei Stationen, die wir mit *forma* und *materia* bezeichnen können. Der Mensch ist immer unterwegs zwischen einem *terminus a quo* und einem *terminus ad quem,* er ist immer *in fieri, in actu,* und insofern immer an beiden Orten und beide Orte sind demnach für ihn Wirklichkeiten. Daraus folgt für ihn nun aber nicht, daß das Gute immer schon „Etwas" sei, sondern da der Mensch immer dort stehe, wo Gott allein alles ist im Geschehen seines Kommens: *semper iustificandus homo.* Ob ich zu der Aussage komme: *semper bonus homo,* oder: *semper iustificandus homo,* zu Aristoteles oder zu Luther, entscheidet sich daran, ob ich aus der Wirklichkeit der *forma* (in aristotelischer Terminologie: der *materia*) ein eigenes Anliegen mache.

Es scheint ja fast dasselbe zu meinen, wenn ich sage: Der Mensch ist völlig Sünder und zugleich völlig gerecht, und wenn ich sage: in der Sündhaftigkeit ist schon weithin Sündlosigkeit. Und doch ist es der ent-

scheidende Unterschied, ob ich aus dem einen gleichen Anliegen heraus, die freie *kinesis* der *materia* zu betonen, die beiden Aussagen mache, daß der Mensch im Augenblick dieses Geschehens ganz Sünder und Besiegter und zugleich ganz Gerechtfertigter und Begnadigter ist, oder ob ich neben dem einen Anliegen noch ein zweites, irgendwo anders herkommendes Anliegen habe und nun aus dem einen Anliegen heraus, die Größe der *materia* zu betonen, von der Sünde rede und von der menschlichen Nichtigkeit, und aus dem andern Anliegen heraus, auch den Menschen als eine Größe auftreten zu lassen, von seiner relativen Sündlosigkeit. Darum hängt alles daran, ob mir beide Aussagen aus dem *einen* Anliegen herauswachsen oder ob ich rede von der einen Aufgabe der Theologie, die durch die Heiligkeit Gottes, und von der „andern Aufgabe der Theologie" (ZZ 1929, S. 255f), die vom Ernstnehmen des Menschen aus gestellt ist, von der einen heiligen Sache, die von der Größe der *materia* aus gebietet, was ich einem Menschen sagen soll und der andern, „nicht minder heiligen Sache", die von der Wirklichkeit der *forma* aus mir wichtig macht, wie ich es ihm sagen soll. Die Doppelheit dieser Anliegen bzw. das zweite als eigenes Anliegen entsteht dort, wo ich nicht davon ausgehe, was die *forma* in dem Augenblick ist, da das Kommen der *materia* geschieht, sondern in dem Augenblick vorher, wo ich mir die *forma* als eigene Größe vorstelle: es entsteht nicht am legitimen Ort der Verkündigung, sondern auf dem Boden der Spekulation.

Es mag an Barths Antwort auf Brunners Schrift vor allem das als zu schroff und zu weitgehend erschienen und von manchen auf das Konto Barthischer „Radikalität" als persönlicher Eigenschaft gesetzt worden sein, daß er das „andere Anliegen" Brunners, die natürliche Theologie, *überhaupt nicht als eigenes Thema anerkennt,* nicht bloß ihm einen bescheideneren Platz anweist (Nein, S. 12). Und doch entscheidet es sich schon daran, ob der Kampf Barths verstanden ist: Wir müssen sehen, wo theologisch das andere Anliegen Brunners entsteht, wo es seine Wurzel hat, und dann muß gefordert werden: Dieses zweite Anliegen darf in der evangelischen Theologie sich nicht melden, es darf es gar nicht geben, weil es dort entsteht, wo der Mensch spekulativ als eigene Größe neben Gott gesetzt wird. Es ist ja in keiner Weise ein Anliegen von der Art, wie es etwa dem Menschen ein Anliegen ist, in seinem Beruf treu zu sein. Darum ist gerade auch darin Barth im Recht, wenn er schon das Anliegen abweist; er weist damit ab, irgendwo anders hinzuschauen als dorthin, wo jenes Geschehen zwischen Gott und Mensch

sich zuträgt, in dem Gott sich als Sieger und Versöhner und der Mensch sich als Besiegter und Begnadigter erweist, etwa dorthin, wo *vor* diesem Geschehen oder *nach* ihm, auf jeden Fall nicht *in* ihm, der Mensch als eigene Größe zum Kampf oder nach dem Kampf für den Photographen antritt.

Auf diese verschiedenen Weisen, das Zusammensein von *forma* und *materia* zu sehen, ist Brunner in der zweiten Auflage von „Natur und Gnade" selbst eingegangen. Es gibt nach ihm eine *„objektive"* Betrachtung dessen, was der Mensch und was seine Natur ist, und eine *„subjektive"* Betrachtung. Und so kann man das „Natürlich" in einer doppelten, in einem objektiv-göttlichen und in einem subjektiv menschlich-sündigen Sinn verstehen (S. 15). Das, was die Natur des Menschen objektiv-göttlich ist, ist das, was sie wäre, wenn sie nicht gefallen wäre (S. 47). Wie wir von dem reden können, was so der Mensch objektiv-göttlich, von Gott her ist, das muß festgestellt werden, wenn die Verwirrung keine ewige bleiben soll. – Aber wenn ich von dem rede, was der Mensch ist, so muß ich von dem Menschen unter Voraussetzung jener Situation des Kommens Gottes und nicht anders reden. Wir könnten von dem reden, was Gott und der Mensch „objektiv" sind, wenn es uns nicht eben durch jene Situation verboten wäre. Die Mißachtung jener Situation ist das, was Brunner nach der zweiten Auflage noch deutlicher vorgeworfen werden muß, und das dadurch nicht sanktioniert ist, daß er ein „objektives" Reden vom Menschen und seiner Natur einführt. Es ist doch nicht möglich, aus dem, was der Mensch wäre, wenn bestimmte Voraussetzungen zuträfen, das zu machen, was er weithin und irgendwie dann auch ist. Kann ich denn das, was der Mensch ist dort, wo Gott und Mensch „objektiv" als Größen gegeben sind, irgendwie hineinretten in die Situation, in der das Geschehen zwischen Gott und Mensch stattfindet? Es ist doch auch nicht möglich, einen objektiven Begriff vom Menschen zu bilden, indem man alles das, was der Mensch nach Gottes Verheißung in Zukunft sein wird, hineinnimmt in seinen Begriff? So wenig ich aber die Eschatologie in den Begriff des Menschen hineinnehme, so wenig kann ich das mit dem Urstand tun. Gewiß hat der Mensch Gottes Verheißung, aber es ist doch ein allzu verkürztes Reden, wenn ich aus dem, was so der Mensch in Gottes Plan und Verheißung ist, einen neuen Begriff vom Sein des Menschen mache. Es bekäme damit der Begriff jene innere Ausweitung, die ihm einst Hegel gab, indem er die ganze Bewegung der Heilsgeschichte Gottes in ihn bannte und ihm damit die alle Situation überspannende Objektivi-

tät gab. Es ist nicht möglich, aus dem „wäre", dem „si integer stetisset Adam" (S. 47) ein irgendwie- und weithin-Sein zu machen. Brunner schwächt ja zwar durch Anführungszeichen den Indikativ dieses Seins ab (S. 56), aber das genügt nicht, wie es auch keine Sicherung ist, wenn man in Beziehung auf die Gottesbeweise und die ganze mögliche natürliche Erkenntnis „agnostischer" ist als Calvin (S. 56). Das einzige, worauf es ankommt, ist, ob man von dem, was der Mensch ist, von der Größe Mensch, mit dieser oder mit jener *Frontstellung* redet, ob man sich wendet gegen die Auflösung des ganzen „objektiven" Seins in der Situation, oder ob man redet zu dem Zweck, dem Menschen seine Schuld und Nichtigkeit gerade in dieser Situation zu zeigen. Im ersteren Fall genügt schon ein kleines „weithin" und „irgendwie" zur Entfernung vom Rechtfertigungsglauben, während im letzteren Fall gerade das viel „zuversichtlichere" Reden (S. 56) von der dem Menschen gegebenen Erkennntnis dazu dient, seine Schuld ans Licht zu stellen. Calvin braucht nicht zu sorgen, ob auch *neben* dem, was er dem Menschen zuschreibt, die Rechtfertigung noch genügend Raum habe, weil er *in* dem, was er dem Menschen zuschreibt, nur das eine Anliegen kennt, den Menschen als Schuldigen in die Situation zu stellen, wo ihm Gott begegnet. *Calvin hat sein Reden vom Menschen nicht im Auftreten gegen die als übertrieben empfundene Rechtfertigungslehre gewonnen* mit dem Anliegen, demgegenüber, was der Mensch in der Situation vor Gott ist, doch auch das zu seinem Recht kommen zu lassen, was er „objektiv" ist. Mit der Einführung des objektiven Naturbegriffs ist der Unterschied zwischen dem verkündigenden Reden von der Situation des Menschen und dem konstatierenden Reden vom Wesen des Menschen verwischt. So wenig wie ein objektiver Begriff von Gott ist ein objektiver Begriff vom Menschen und von der Natur möglich. *Der objektive Gottesbegriff* ist eine beliebte katholische Konzeption. Man geht dabei mit einem Kompliment gegen die protestantische Rechtfertigungslehre aus von dem, was Gott in der Situation der Begegnung ist, im Geschehen seines Kommens: der allein Siegende, der allein Begnadigende. Das ist der subjektive Gottesgedanke. Aber das erscheint als zu einseitig und übertrieben, und darum spekuliert man „objektiv" weiter: Gott ist aber der Barmherzige, der dem Menschen gegenüber nicht so tyrannisch ist, daß er ihm nicht ein Mitwirken an dem Erlösungswerk gestatten würde. Der Gedanke von der Barmherzigkeit Gottes ist ja „objektiv" richtig. Aber indem ich ihn von der Situation der Begegnung löse, wird aus meinem Bekenntnis zu diesem Gott und

seinem Tun eine Spekulation über Gottes Wesen, abgesehen von dieser Situation. Und so exegesiere ich aus dem „objektiven" Begriff Gottes in Wirklichkeit das Postulat heraus, daß mir Gott nicht als Gott begegnen dürfe. Es ist aus dem Begriff Gottes herausgeholt, daß er der Gott ist, der mir nicht als Gott begegnet aus Barmherzigkeit. Und das Musterbeispiel des *„objektiven" Redens vom Menschen* und von dem, was Gott dem Menschen gegeben hat, finden wir bei Luther angeführt. Luther schilt (Gen. Komm. 1536 WA. 42, 25) gegen die Theologen, die von der Freiheit des Menschen reden. Und doch haben diese Theologen nichts anderes als eben einen objektiven Begriff vom Wesen des Menschen. *Ita enim dicunt: Deus est liber, ergo cum homo ad imaginem Dei sit conditus, habet etiam liberam memoriam, mentem et voluntatem.* Hier ist nichts weiter geschehen, als daß der Begriff des Menschen „objektiv", d. h. abgesehen von der Begegnung Gott – Mensch, verstanden ist. Luthers Urteil aber über diesen Begriff des Menschen ist: *Hinc conclusum est: liberum arbitrium concurrere tamquam causam praecedentem et efficientem salutis.* So bedeutet der objektive Begriff vom Wesen Gottes und vom Wesen des Menschen die Aufhebung der Subjektivität des Glaubens.

Dieses objektive Reden vom Menschen ist auch nicht *biblisch.* Wir machen uns das deutlich am Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld. Die Situation ist die des Bußrufs Jesu, des Rufs zum Glauben. „Objektiv" kann man nun die Tatsache, daß hier von einem guten Ackerfeld die Rede ist, aus der Situation lösen und schließen: also „gibt es" *objektives* menschliches Gutsein. Wie groß oder gering ich diese Möglichkeit anschlage, ist gleichgültig gegenüber dem grundsätzlichen Mißgriff, den Gedanken des menschlichen Gutseins aus der Situation zu lösen und daraus eine „objektive" Erkenntnis des Menschen zu machen. Es ist unmöglich, so einzelne Gedanken über dies und jenes aus den Gleichnissen herauszuholen. Will einer so Jesus gegenübertreten: Du sagst ja selbst, daß es ein menschliches Gutsein gibt, – ist nicht schon dessen Interesse gekennzeichnet als ein dem Bußruf widersprechendes? Er kann sich nicht einmal in der Not der Verzweiflung halten an dieser *Möglichkeit* des Glaubens, weil die *Wirklichkeit* des Glaubens daran hängt, ob die Erkenntnis der Geheimnisse des Himmelreichs geschenkt wird von Gott oder nicht (Matth. 13, 11). Und sie wird nur von Gott gegeben, wie Matth. 16, 17 zeigt. Und selbst wenn das Gleichnis vom Menschen viel höher denken würde, das gute Ackerfeld nicht nur ein Viertel, sondern drei Viertel ausmachen würde und Brunner sagen könnte,

daß er eigentlich viel „agnostischer" denke als Jesus in diesem Gleichnis, so bliebe der Tatbestand doch der, daß das Gleichnis nicht einen objektiven Begriff vom Wesen des Menschen sucht, sondern diesen treffen läßt vom Bußruf Jesu in der Situation, da dem Menschen der Christus in seiner unbedingten *exousia* entgegentritt. So führt uns der Versuch, einen objektiven Begriff vom Gutsein des Menschen aus dem Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld herauszuholen, nicht zum Ziel, sondern nur zu der Erkenntnis, daß in Jesu Bußruf uns Gott entgegentritt und daß der Glaube sich selbst in dieser Situation als von Gott gegeben weiß.

Schließlich ist eine konstitutive Bedeutung des objektiven Naturbegriffs für die christliche Ethik auch *von den Reformatoren her* nicht zu begründen. Luther auf jeden Fall meint etwas anderes, wenn er von der positiven Bedeutung der Vernunft für die Begründung der christlichen Ethik spricht, wie er es tatsächlich tut. Er sagt z. B. in seinen Predigten über die Bergpredigt (WA. 32, S. 304, 257): „Gottes wort ist nicht darumb hie, das es lere wie ein magd odder knecht jm haus erbeiten sol und sein brod verdienen odder ein burgermeister regieren, ein ackerman pflügen odder hew machen. Summa es gibt noch zeiget nicht zeitliche guter, dadurch man dieses leben erhalten, denn *solchs hat die vernunfft vorhin alles einen iglichen geleret.*" Hat hier nicht die Vernunft einen positiven Sinn und zwar schon „vorhin", vor der Situation, in die Gottes Wort uns stellt, nämlich die der freien Begnadigung des Besiegten? Es muß aber gesehen werden, daß Luther hier nicht kämpft gegen die Überbetonung des Rechtfertigungsglaubens, sondern gegen seine Geringschätzung. Eine solche Geringschätzung haben wir dort, wo einzelne Handlungen, Sachen, Berufe als heilig vor andern gelten, als objektiv heilig und darum nicht erst zu heiligen durch das Handeln des Einzelnen aus dem Glauben. Gegenüber dieser Sakramentalisierung des Amtes und einzelner Ordnungen betont Luther die *Profanität aller Ordnungen;* es soll keiner in ihnen von vornherein ein *kauchema* haben und damit die Möglichkeit, durch das Leben in solchen heiligen Ordnungen heilig zu sein. Darum trennt Luther so unbedingt zwischen den zwei Reichen, dem äußeren Reich der Vernunft und dem inneren, persönlichen Reich des Glaubens, nicht um der Vernunft eine eigene, objektive Heiligkeit zu geben, sondern gerade um die erdichtete Heiligkeit derer zu zerstören, die in etwas anderem das Christliche sehen als in dem Handeln aus dem Glauben. So nimmt Luther den Ordnungen der Vernunft die durch die kirchliche Sakramentalisierung oder die

sie zu heiligen Schöpfungsordnungen erhebende Weihe gegebene objektive Heiligkeit, um ihnen die allein mögliche Heiligkeit des Handelns im Gehorsam des Glaubens geben zu können. Luther muß ihnen die angemaßte objektive Heiligkeit nehmen, um ihnen die subjektive Heiligkeit des Glaubens geben zu können. Die Profanität der Ordnungen dient also letztlich dem Gedanken, daß alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde und darum nichts in sich selbst heilig ist. Damit ist der Mensch mit allem, was er ist, dorthin gestellt, wo ihm Gott begegnet als der Siegende und der Begnadigende. Wir haben also gerade dort, wo Luther von den zwei getrennten Reichen der „Vorherigkeit" der Vernunft spricht, nicht das Lob des objektiven Vernunftbegriffs, sondern den alleinigen Preis der Subjektivität des Glaubens. „Wollet jr sie (die falschen Propheten) kennen und urteilen, so haltet euch zum reinen *Gottes wort,* das jr gewis seyet das die rechten fruchte sind, und sehet wie sie mit den selben uber eine stimmen (517, 37) . . . Das nu die welt verfuret wird, kompt nirgend her denn das sie der *tollen vernunfft* folget und lesset Gottes wort unter der banck ligen (516, 14) . . . Das heißt aber kürtzlich ein guter Bawm der gute fruchte bringet: der da lebt und sein wesen und wandel furet nach Gottes wort, rein und lauter . . . das ist der vernunfft zu hoch" (515, 8). Es kommt darauf an, daß wir sehen: Luther steht in der Abwehr gegenüber der Begründung der Ethik in etwas anderem als dem in der Begegnung mit dem Wort Gottes geschenkten Glauben.

So hat die Theologie Luthers, auch wo sie ethisch ist, ein Zentrum, von dem aus sie alles sieht: Das Kommen Gottes zum Menschen, das den Menschen zum Besiegten und Begnadigten macht. Es ist hier ein Wort zu sagen zu den Vorwürfen, die *W. Elert* in Nr. 2 der theologia militans denen macht, deren theologisches Denken um das Verständnis der Offenbarung kreist: Dieses Reden von Offenbarung sei eigentlich noch gar nicht Dogmatik, sondern Prolegomenon, m. a. W.: mit dem Begriff „Offenbarung" sei das Thema so allgemein gestellt, so wenig wirklicher Dogmatik gemäß, daß die Strafe folgen muß: das völlige Übersehen der Wirklichkeit am Wege. Es ist das der alte Vorwurf gegen die reformatorische Einseitigkeit, daß nämlich eine Theologie, die so ewig um das eine Thema der Rechtfertigung kreise, zu wenig Fülle habe, der Wirklichkeit nicht gerecht werden könne. Mit dem Thema „Offenbarung" von heute wird nur das Thema „Rechtfertigung" von gestern wiederholt. Was Luther meinte, wenn er Rechtfertigung allein aus Glauben sagte, um das geht es, wenn man heute Offenbarung sagt,

nicht um etwas Allgemeineres oder Vorläufigeres. Und Luther meinte auf jeden Fall nicht, daß er mit seinem immer von diesem Zentrum ausgehenden Denken in Prolegomena stecken bleibe. Die katholische Dogmatik allerdings meinte zu allen Zeiten, daß das eine ungeheure Verengerung und Verarmung sei gegenüber „all der köstlichen Wirklichkeit, all dem flutenden Leben, das die Gemeinschaft mit Christus und seinem heiligen Geist fortzeugend erweckt" (*Adam*, Wesen des Katholizismus, S. 28). Immer wieder findet diese katholische Dogmatik das, was der Mensch tut, das Handeln, als die notwendige Ergänzung zu jenem Akt des göttlichen Kommens, als das notwendige andere Thema zu jenem einen, zentralen. Und immer wieder ist der Grund derselbe: Man empfindet jenes als neben der Wirklichkeit und an ihr vorbei redend, als Prolegomenon, als ergänzungsbedürftig. Und warum? Es ist nicht mehr verstanden, daß es sich um dieses Zentrum nicht neben der Wirklichkeit handelt, sondern in ihr und in ihm um die Wirklichkeit des Lebens, daß die Früchte nicht neben dem Baum wachsen, sondern auf dem Baum. „Darumb bleibe da bey, das gute früchte bringen heisset solch leben und gute wercke, die jnn Gottes wort und gepot gehen" (WA. 32, 515). Wer aber meint, das, was heute mit Offenbarung gemeint ist und was Luther unter Rechtfertigung aus dem Glauben verstand und was beides nichts anderes ist als die Botschaft vom Kommen Gottes zu den Menschen, sei bloßes Prolegomenon, gehe neben der Wirklichkeit vorbei, der höre doch Luthers Wort über die leichtfertigen, unbeständigen Geister, die „keinen gewissen verstand jm hertzen haben von Gottes wort, achten dazu das Euangelium gering, meinen, wenn sie es ein mal odder zwey gehoret haben, so könnens sie es und habens nu gar, werdens bald uberdrus, sperren oren und maul auff, wo ein ander kompt, der was newes bringet (508) . . . Wie jtzt unsere Widderteuffer rotten, verfuren warlich viel leut damit das sie schreyen, das Euangelium sey bey uns nicht recht, weil man sehe das es keine frucht bringet und die leute böse, hoffartig und geitzig bleiben; *Es musse etwas mehr sein denn das blosse Wort* und buchstabe, Der geist mus es thun und sich redlich angreiffen mit dem leben" (510). Gewiß kann man Elert darin nur zustimmen, daß es der wesentliche Unterschied sei, ob es sich um die Offenbarung des göttlichen Zornes oder der göttlichen Gnade handelt, aber bedeutet denn nicht gerade die Predigt der göttlichen Gnade, daß Gott dem Menschen begegnet, daß es sich dabei um Offenbarung handelt, dagegen dort, wo man sich an dieser Situation vorbei um die Wirklichkeit müht, um Verhüllung? Dann

treiben wir doch dort, wo wir recht von Offenbarung reden, nicht Prolegomena, sondern Dogmatik? Das Thema „Offenbarung“ ist darum nicht überholt, weil die Situation des Kommens Gottes zum Menschen, d. h. die Begnadigung des Besiegten, auch in der Ethik nicht überholt ist. Es wird zwar sowohl negativ Brunners Auftreten gegen Barths angebliche übertriebene Einseitigkeit unterstützt durch Elerts Anklage gegen das prolegomenonhafte Reden von „Offenbarung“, als auch positiv Brunners „objektiver Naturbegriff“ durch Elerts Plädoyer für die Wirklichkeit am Wege, aber man erschrickt doch vor dem geringen Zutrauen, das sie haben zu der Situation von Matth. 16, 16f, wo Gott sich dem Menschen offenbart und diesem ein Licht aufgeht über sein Menschsein und doch auch zugleich die Begnadigung durch Gott widerfährt.

Mit der zweiten Auflage von „Natur und Gnade“ hat Brunner sich für den Stellungskrieg zwei besonders befestigte Positionen gebaut. Die eine ist eben die Unterscheidung des objektiven und subjektiven Naturbegriffs, die andere ist der Hinweis auf die *Christologie.* Als Verfasser des „Mittler“ weist er zusammenfassend die zurück, die ihn einer falschen theologia naturalis verdächtigen (S. 60). Und mit Betonung und Feierlichkeit spricht er aus, daß es auch für ihn „keine legitime Gotteserkenntnis durch Verwendung des Analogieprinzips, d. h. per viam eminentiae, gebe, sondern nur eine von Jesus Christus aus gewonnene“ (S. 57). Ganz allgemein ist dazu zu sagen, daß via eminentiae und Jesus Christus nicht unbedingt Gegensätze sind, je nachdem, wie man Jesus Christus versteht. Es gibt ja auch eine via eminentiae gewonnene Erkenntnis von Jesus Christus, eine Christologia naturalis, wie es ja auch eine natürliche Trinitätslehre gibt, so daß durchaus nicht jede Lehre vom Dreieinigen Gott das rechte Fundament hat. Es ist mit der Aussage über die Orte, an denen man Offenbarung sieht, noch nicht gegeben, daß man auch tatsächlich Offenbarung meint. Und im besonderen ist zu sagen, daß gerade die Christologie Brunners speziell in den Verdacht gekommen ist, via eminentiae gewonnen zu sein mit dem leitenden, von kantischer Philosophie vorgegebenen Interesse, den Ring der Bewußtseinsimmanenz zu durchbrechen. Das ist der Vorwurf, der Brunner gemacht wird von *C. Stange* in einer scharfsinnigen Untersuchung in der ZSystTh 1934/35, H. 3, S. 397ff. Es ist dort die innere Verbindungslinie zwischen Brunners Naturbegriff und seiner Christologie aufgewiesen. Die für Brunners Christologie wesentlichen Begriffe, wie der der Einmaligkeit, erscheinen als gewonnen durch die

philosophische dialektische Bewegung der Ausscheidung alles Bewußtseinsimmanenten. Der Angriff wird dann aber von Stange in viel breiterer Front vorgetragen in der Richtung der Elertschen Gedanken, indem das ganze „dialektische“ Offenbarungsverständnis als philosophische Konzeption unter der kantischen Frage nach dem Jenseitigen, dem Transzendenten, dem ganz Anderen erscheint. Nun ist allerdings kein theologisches Reden vor diesem Vorwurf geschützt, das von einem Zentrum der Theologie aus denken will. Und sofern schon unser Bericht von den geschichtlichen Daten des göttlichen Handelns einen Offenbarungsbegriff enthält, ist dieser Vorwurf da. Genau wie das Verständnis von Offenbarung kann der lutherische Gedanke von der Rechtfertigung als ein philosophisches Prinzip verstanden werden. Der Vorwurf der Einseitigkeit ist mit dem des Philosophierens identisch. Ja, schließlich ist so jedes Reden von Gott, was ja Gottes Botschaft in unserem Reden immer auch ist, zu deuten als philosophische Konzeption auf dem Boden eines bestimmten Verständnisses vom Menschsein. Es gibt kein theologisch bedeutungsvolles Reden, das von der philosophischen Deutung, daß es die Projektion eines Verständnisses der menschlichen Existenz sei, sicher wäre. Wo die Theologie ist, ist auch *Feuerbach* in der Nähe. Der Angriff, den Stange hier vorträgt gegen das Offenbarungsverständnis der dialektischen Theologie, kann auch geführt werden gegen die lutherische Rechtfertigungslehre und wird von der Philosophie geführt gegen die Theologie überhaupt als die Mythologisierung eines philosophischen Existenzverständnisses (s. *Gerh. Kuhlmann*, in: ZThK 1931, S. 123ff und Die Theologie am Scheidewege, 1935). Sofern also nur dieser Vorwurf Brunner und insbesondere seiner Christologie gemacht wird, ist er in keiner andern Lage als unser ganzes theologisches Reden überhaupt. Verloren ist die Sache erst da, wo wir als Theologen selbst das „Prinzip“ von dem wirklich geschehenden und zu verkündigenden Offenbarungswort Gottes lösen und zu einer auch sonst im Raum menschlicher Existenz vorkommenden allgemeinen Tatsache der menschlichen Existenz erklären, die menschliche Wirklichkeit zum Gegenstand unserer „Verkündigung“ machen und etwa statt das Wort Gottes den Wortcharakter unserer menschlichen Existenz „verkündigen“ (s. das unten über *Gogarten* Gesagte). Dann ist das geschehen, daß wir von den vestigia trinitatis reden statt vom wirklichen Dreieinigen Gott, von dem, wie sich die Wirklichkeit Gottes in der menschlichen Existenz spiegelt, statt von Gottes Wirklichkeit selbst. Dann verteidigen wir das mit der Aussage, daß Gott da, wo er etwas

tut, dem, was er tut, den Stempel seines Wesens aufdrücke (N. u. G. S. 12), und kommen so zu dem „objektiven Naturbegriff“, den Brunner in seiner Schrift vorträgt. Damit sind wir aber gerade nicht mehr beim Zentrum christlicher Theologie; sondern dieses ist gerade mit jenem Schritt in die Wirklichkeit verloren. Von einem Theologen kann also der Vorwurf des Philosophierens nicht schon dort erhoben werden, wo eine Theologie ein Zentrum hat, einen Offenbarungsbegriff, sondern erst dort, wo dieses Zentrum zum Deutungsprinzip der menschlichen Existenz überhaupt wird, wo wir statt von Gottes Wirklichkeit von ihren vestigia reden, die „objektiv“ den Stempel Gottes tragen. Dadurch erst, aber dadurch mit Notwendigkeit, schlägt die Christologie um in Existenzdeutung.

So hängt bei Brunner tatsächlich der objektive Naturbegriff mit der philosophiesierenden Tendenz seiner Christologie zusammen, und diese erweist sich eben darin, daß er zu jenem objektiven Naturbegriff kommt. Weil von hier aus ein Licht auf die Christologie zurückfällt, kann er nicht diese Christologie anführen zur Abwehr aller Verdächtigungen. Nicht dagegen kann dort schon vom Theologen allgemein der Vorwurf des Philosophierens erhoben werden, wo der Philosoph ihn erhebt gegen die Theologie überhaupt, nämlich wo eine Theologie ein Zentrum und einen Offenbarungsbegriff hat. Gerade diese Treue gegenüber dem Zentrum der christlichen Theologie bewahrt vor dem Weg Brunners, dem Übergang vom *ktisas* zur *ktisis,* von der *trinitas* zu den *vestigia trinitatis,* von der Offenbarung zur Existenz. Mit diesem Übergang fängt das Philosophieren an. Das sieht Stange in seinem Aufsatz nicht. Er dürfte erst da den Vorwurf erheben, wo aus dem Reden von Gott der objektive Begriff vom *Menschen* entsteht nach dem Vorbild: *Deus est liber, ergo, cum homo secundum imaginem Dei conditus sit,* „weil Gott allem, was er tut, seinen Stempel aufdrückt“, *etiam habet liberam memoriam, mentem et voluntatem.* So wird die alte Erfahrung Luthers bestätigt, daß das Philosophieren und Spekulieren in der Theologie Hand in Hand geht mit der Werkerei.

Es war nötig, Brunners Aussagen über den Anknüpfungspunkt bis auf diesen Grund, aus dem sie erwachsen, zu verfolgen, denn nur so wird sich die ganze Kluft zwischen Brunner und Bultmann zeigen: Bultmanns Reden wird sich zeigen als ein Reden, das nicht nur auf dem Grund der Rechtfertigung zu stehen vermag, sondern selbst überhaupt kein anderes Anliegen hat, als eben dieses reformatorische Verständnis der Rechtfertigung auszusprechen. Wir haben hier nicht zwei Anliegen,

die von zwei verschiedenen Punkten, aus der Betrachtung zweier verschiedener Größen und ihres Rechtsanspruchs, entstanden sind, und die nun auf ihre Vereinbarkeit und ihr gegenseitiges Recht untersucht werden müssen, sondern an ein und demselben Punkt, dem Zusammenkommen Gottes mit dem Menschen, aus ein und demselben Interesse, dem Bekenntnis zu Gottes Freiheit, folgen verschiedene Aussagen über den Menschen. Wir versuchen, das ganze Problem: Theologie und Ontologie, wie es sich bei Bultmann darstellt, aus diesem seinem zentralen theologischen Anliegen der reformatorischen Rechtfertigungslehre heraus darzustellen. Und wir werden sehen, daß in dem Ausdruck *Vorverständnis* und in dem Reden von der *Neutralität* der *formalen* Daseinsstrukturen sich nichts anderes ausspricht als das Bekenntnis zu dem freien Geschehen des Kommens Gottes.

DAS VERHÄLTNIS VON THEOLOGIE UND ONTOLOGIE BEI BULTMANN

I. Die in dem Begriff „Vorverständnis" enthaltenen Aussagen

Wir stellen zunächst einfach zusammen, welche Aussagen über das Verhältnis des Glaubens und der menschlichen Existenz gemacht werden, wenn wir vom Vorverständnis reden. Dann erst soll deutlich gemacht werden, wie diese Aussagen alle eine einzige zentrale Wirklichkeit meinen in ihrer ganzen, durch keinen Anknüpfungspunkt nivellierten Selbstheit.

1. Die ontologische Identität des profanen und des gläubigen Daseins

Bultmann übernimmt die Ontologie *Heideggers* und wendet die Strukturen des Daseins auf die gläubige Existenz an; und zwar so, daß die gläubige Existenz vollkommen in die Form dieser Ontologie hineinpaßt und nirgends sichtbar herausragt. In diesem Sinn behauptet er die *Neutralität* der formalen Strukturen des Daseins. Scheinbar im selben Sinn, wie Brunner sagt, daß auch das formale Personsein schon etwas sei, spricht Bultmann von dem „Vorher": „Alle christlichen Grundbegriffe haben einen ontologisch zu bestimmenden, vorgläubigen und

rein rational faßbaren Gehalt. Alle theologischen Begriffe enthalten das Seinsverständnis, das das menschliche Dasein als solches an sich hat, sofern es überhaupt existiert. – Der Glaube ist nicht eine inhärierende neue Qualität“ (ZThK 1930, S. 346–847). Das ergibt ein Urteil der Theologie über die philosophische Ontologie: Die Theologie kann die Ontologie benützen, kann „vom Philosophen lernen“ (347).

2. Die ontische Verschiedenheit des profanen und des gläubigen Daseins

Ein anderes Urteil, das mit dem ersten scheinbar in Widerspruch steht, ergibt sich, wenn wir das natürliche Selbstverständnis des Menschen verstehen ontisch als *dialogismoi* des vor Gott als Sünder dastehenden Menschen (Röm. 1, 21). Dann ist sein Sein gerade das, was im Glauben überwunden ist, Joh. 16, 32: „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ Das Sein zum Tode wird zur frohen Hoffnung auf Gottes Reich, 1. Kor. 15, 55: „Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg?“ Die natürliche Existenz ist damit überführt als Verzweiflung. So ist „im Glauben die vorgläubige Existenz existentiell-ontisch überwunden“ (346). 2. Kor. 5, 17: „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden.“

3. Die profane Existenz als „Anknüpfungspunkt“ für die Botschaft des Glaubens

Damit haben wir das dritte Urteil: Natürliche und gläubige Existenz stehen nicht allein im Verhältnis des Gegensatzes, so daß man das natürliche Dasein als Verzweiflung und Sünde bezeichnen muß, aber auch nicht nur im Verhältnis der Identität, so daß man die Bestimmungen des natürlichen Daseins für das gläubige Dasein einfach übernehmen kann, sondern noch in dem Verhältnis von tiefer und höher, vorläufig und endgültig, Vorbereitung und Vollendung, Verheißung und Erfüllung. Hier meldet sich der Anspruch der natürlichen Theologie; aber wohlgemerkt, nicht ohne daß die beiden ersten Urteile dastünden; das dritte Urteil steht nicht ohne die beiden ersten da. Das bedeutet, daß dieses dritte Urteil, das von so etwas wie Anknüpfung redet, nur verstanden werden kann zusammen mit den beiden ersten Urteilen.

Wir können nicht einfach nach einer Beobachtung menschlicher Existenz und ihrer Gaben auf das Vorhandensein der Anknüpfungsmöglichkeit schließen, sondern alle drei Urteile sind nur zusammen da. Wir werden den Grund noch finden. So sieht Bultmann das Reden von dem Anknüpfen eingespannt zwischen das negative und positive Urteil: „Es erwächst hier die Frage der sogenannten natürlichen Theologie, nämlich die Frage, wie die philosophische ontolgisch-existentiale Daseinsanalyse als ontisch-existentielles Unterfangen vom Glauben aus negativ und positiv verstanden werden müsse" (350).

Alle diese drei Urteile erwachsen mit Notwendigkeit aus dem *einen zentralen theologischen Anliegen.* Wir wollen nun sehen, welches dieses Anliegen ist und warum diese drei Urteile mit Notwendigkeit aus ihm hervorgehen.

II. Das diese Aussagen gestaltende Glaubensinteresse

Das theologische Anliegen bei der Übernahme der Ontologie für das gläubige Dasein ist das frohe Bekenntnis zur menschlichen Unbegründbarkeit des Evangeliums und das demütige Bekenntnis zu unserem Menschsein. Der Grund dieser beiden Erkenntnisse ist der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Darum ist mit *Be*kenntnis zu unserem Menschsein etwas anderes gemeint als eine anthropologische *Er*kenntnis menschlichen Wesens. Das wird auch darin deutlich, daß dieses Bekenntnis nur ausgesprochen wird zusammen mit dem andern von der menschlichen Unbegründbarkeit des Evangeliums. Das völlige Freisein und Selbstsein der *materia* der Verkündigung gestaltet unser Reden von der *forma.*

1. Das Bekenntnis zur menschlichen Unbegründbarkeit des Evangeliums

„Es muß also radikal damit gebrochen werden, sich nach außen oder innen umzusehen nach einer Begründung für das Wort der Verkündigung. Es muß ernst gemacht werden mit Röm. 10, 17. Der Glaube ist auf das Wort und auf die autorisierte Verkündigung zu verweisen. Für das Wort ist also keine andere Legitimation zu fordern und keine andere Basis zu schaffen, als es selbst ist. Indem es uns trifft, fragt es uns,

ob wir hören wollen oder nicht“ (Glauben und Verstehen, S. 107). Bultmann beruft sich auf Luther: „Derhalben müssen wir acht haben, daß, so wir das Evangelium nicht mit seiner eigenen Gewalt, sondern mit unseren Kräften wollen erhalten, so ist es gar verloren, denn wenn man es am besten will verteidigen, so fällt es danieder. Laßt uns der Sorge ganz abstehen, das Evangelium bedarf unserer Hilfe gar nicht; es ist für sich selbst genugsam kräftig“ (EA. 15, 538). Das Evangelium ist menschlich nicht begründbar, d. h.: das Evangelium kommt in das Menschenleben hinein, nicht aus dem Menschenleben heraus. Es kommt zum Menschen, so wie er als Mensch ist. Keine besondere menschliche Konstellation macht das Geschehen des Wortes Gottes verständlich. Darum ist es auch vergebliches Bemühen, sich nach dem Anknüpfungspunkt im menschlichen Leben umzusehen; nicht ob es einen solchen nicht gäbe; es gibt ihn selbstverständlich; mit derselben Gewißheit, mit der mir das Evangelium gewiß ist, ist mir auch das gewiß. Sonst würde ich nicht das Evangelium verkünden. Wenn Bultmann die profane Ontologie übernimmt, so redet er nicht davon, ob und wieweit in unserem Menschsein Anknüpfungsmöglichkeit liege, sondern davon, *das Evangelium sei als in seiner kinesis freies* und nur durch sich selbst gewisses.

Dasselbe Urteil von demselben theologischen Mittelpunkt her spricht sich nun aus in dem Bekenntnis zu unserem Menschsein. Es wird ausgesprochen im Angesicht des Evangeliums, vor dessen Kraft sich unser Menschsein offenbart. Der Blick hängt dabei am Evangelium. Vor seinem schlechthinnigen *materia*sein offenbart sich unser schlechthinniges Angewiesensein auf sein freies Kommen, d. h. unser *forma*sein.

2. Das Bekenntnis zu unserem Menschsein im Angesicht des Evangeliums

„Die Verkündigung bringt, indem sie Gehorsam fordert und Vergebung schenkt, nicht eine magische Verwandlung in unserem Leben hervor. Sie bringt nichts in unser Leben hinein im Sinn von einem neuen Etwas“ (Glauben und Verstehen, S. 109). Das Evangelium naturalisiert sich nicht. Die Gleichzeitigkeit mit Jesus, der Bericht von diesem Geschehen kann nicht ersetzt werden durch den Aufweis von etwas, das im Menschen ist. Kein irgendwie in unsere Seinsstruktur hereingekommenes und nun dort aufweisbares *(legein) on* kann kom-

mensurabel sein für das an uns Geschehende. „Wir bieten nicht unsere Persönlichkeiten aus und kramen nicht unsere Erlebnisse aus, – wir schaffen keine Basis für das Wort Gottes und weisen nicht auf etwas hin, auf Grund dessen geglaubt werden könnte“ (S. 111). Der Bericht von Christus, der uns in die Gleichzeitigkeit mit diesem geschichtlichen Ereignis hineinzwingt, kann nicht ersetzt werden durch eine Ontologie des gläubigen Daseins. „Darum ist Theologie als positive Wissenschaft grundsätzlich historische Wissenschaft“ (ZThK 343). Das ist das demütige Bekenntnis, daß unser Sein in sich nie kommensurabel ist für Gottes Tun und darum nie die Botschaft von diesem Tun auch nur zu einem Teil ersetzen oder vorbereiten kann. Es gibt keine Ontologie des gläubigen Daseins, es darf keine solche geben, „wenigstens nach protestantischer Auffassung, nach welcher der Mensch nicht durch die *gratia infusa* einen übernatürlichen habitus erhalten hat“ (ZThK 343). Die Theologie „wiederholt“ also das philosophische Reden, „und sie muß es tun, wenn in dem christlichen Geschehen, das sich im Glauben vollzieht, in der „Wiedergeburt“, nicht eine magische Verwandlung des Menschen vor sich geht, die den Glaubenden aus dem Dasein herausnähme. Ist im Glauben die vorgläubige Existenz existentiell-ontisch überwunden, so heißt das nicht, daß die existential-ontologischen Bedingungen von Existieren vernichtet sind. Theologisch ausgedrückt: der Glaube ist nicht eine inhärierende neue Qualität, sondern eine immer neu ergriffene Möglichkeit des Daseins“ (306–07). „Deshalb haben alle christlichen Begriffe einen ontologisch zu bestimmenden, vorgläubigen und rein rational faßbaren Gehalt“ (ebenda).

Vgl. dazu Barth, Dogmatik, S. 171: „Die Rede Gottes ist und bleibt Gottes Geheimnis vor allem in ihrer *Welthaftigkeit.* Wenn Gott zum Menschen redet, so zeichnet sich dieses Geschehen nie und nirgends so vom übrigen Geschehen ab, daß es nicht sofort auch als ein Teil dieses übrigen Geschehens interpretiert werden könnte. Die Kirche ist in der Tat auch eine soziologische Größe von bestimmten historischen und strukturellen Ausmaßen. Die Predigt ist in der Tat auch ein Vortrag. Das Sakrament ist in der Tat auch ein Symbol inmitten der kompromittierenden Nachbarschaft aller möglichen andern Symbole. Die Bibel ist in der Tat auch das Dokument der Geschichte einer vorderasiatischen Stammesreligion und ihres hellenistischen Ausläufers – und vergessen wir nicht: die Theologie ist in der Tat, so gewiß sie sich der menschlichen Sprache bedient, auch eine Philosophie oder ein Konglomerat von allerlei Philosophien.“

Das Bekenntnis zur *Neutralität* der formalen Daseinsstrukturen ist hier identisch mit dem Bekenntnis des Glaubenden, daß er Sünder sei. Es will hier ausdrücken, daß der Glaubende nichts hat, dessen er sich rühmen könnte. Es ist somit das Bekenntnis des Glaubenden zur eigenen Nichtigkeit im Augenblick des Kommens Gottes. Daß er auch als Glaubender keinen Ruhm hat, das drückt er aus durch das Bekenntnis, daß er unter die Formen menschlichen Daseins fällt. Das Reden von der Neutralität steht hier nicht im Dienst des Daseins, um dessen Wirklichkeit und Recht zu vertreten, sondern im Dienst der Botschaft vom freien Kommen Gottes, um das menschliche Rühmen zu vernichten. Es ist nicht ein zweites Anliegen neben diesem ersten, das hier zu Wort kommt, weil es sich auch nicht um eine zweite Wirklichkeit neben Gottes Kommen handelt, der hier zu ihrem Recht verholfen werden soll, m. a. W.: weil hier im Reden von der Neutralität der formalen Daseinsstrukturen nicht der Mensch seine menschliche Wirklichkeit und Möglichkeit, sondern der Glaubende seine menschliche Nichtigkeit bekennt. Wie das Bekenntnis zur Welthaftigkeit bei Barth nicht das Bekenntnis zur Herrlichkeit der Welt, sondern das demütige Bekenntnis zum Ende der Welt vor Gott ist, so ist das Bekenntnis Bultmanns zur Neutralität der Strukturen nicht das des Menschen zur Größe, Würde, Wirklichkeit des Daseins, sondern das demütige Bekenntnis zum restlosen Ende des Daseins vor Gott. Es ist mit Welthaftigkeit des Wortes gerade das nicht gemeint, daß aus der Wirklichkeit der Welt ein eigenes Anliegen neben dem Wort und gegen das Wort erwachse, und aus der Neutralität der Daseinsstrukturen ein eigenes Anliegen des Daseins. Wir haben hier nicht das Bekenntnis des Menschen zum Dasein, sondern das Bekenntnis des Glaubens zum Ende des Daseins. Es ist kein Satz zur Wahrung der Rechte des natürlichen Menschen, sondern zur Zurückweisung des Anspruchs des auf die Rechtfertigung sich stützenden Menschen, der sich nun nicht mehr zu seiner Nichtigkeit bekennen, sondern in seiner Rechtfertigung ein *kauchema* haben möchte. Es ist eben ein wesentlicher Unterschied, ob ich den, der in der Heiligung, als *homo sanctus*, über die Demut des Glaubens hinaus will, in die Schranken der Daseinsstrukturen eingezwängt halte, im Interesse des Bekenntnisses seiner Nichtigkeit vor Gott, oder ob ich im Aufruhr gegen die Alleinherrschaft dieses Interesses die Wirklichkeit der Welt und des Daseins als anderes Interesse und zweites Anliegen predige. Es handelt sich hier um den Unterschied zwischen der Mahnung, daß wir im Augenblick des Kommens Gottes als Menschen vor Gott stehen, d. h.

als Nichtswürdige, und zwischen der dann vom menschlichen Interesse her möglichen Antwort: „Aber immerhin als Menschen und das ist auch etwas."

3. Das Verhältnis der Begriffe ontisch-ontologisch und forma-materia

Die Theologie übernimmt die philosophische Ontologie als die Form auch seines gläubigen Daseins, und damit bekennt es sich zum natürlichen Dasein als der Form auch seines gläubigen Daseins. Das „natürliche Dasein" hat hier also nur formale Bedeutung. „In diesem Fall hat ‚natürlich' nicht den theologischen Sinn von widergöttlich, sondern ist eine rein formal-ontologische Bezeichnung; d. h. der Philosoph sieht vollständig davon ab, ob im Dasein so etwas wie Glaube oder Unglaube vorkommen kann. Würde er auf dieses Phänomen reflektieren, so könnte er nur sagen, daß seine Analyse die Bedingungen der Möglichkeit dafür aufweist, daß sich ein Mensch, gläubig oder ungläubig verhalten kann" (ZThK 340). Möglichkeit ist hier in keiner Weise schon ontisch verstanden als „auch schon etwas", wie sich unten zeigen wird, ist diese Möglichkeit nicht „schon etwas" sondern schlechthin nichts. Das Ontologische ist ontisch nichts!

Auf die so geformte Existenz trifft nun die Verkündigung konkret und kontingent von außen her auf. Sie ist ontisch, d. h. sie spricht ein bestimmtes Wort, stellt eine ganz bestimmte Frage und gibt eine ganz bestimmte Antwort. Die Philosophie kann keine ontischen Aussagen machen, d. h. sie kann nicht Botschaft sein. Botschaft meint immer ein ganz bestimmtes Geschehen, das ganz bestimmte Handeln Gottes in seinem Wort. „Die Philosophie zeigt, daß Dasein je meines ist, aber sie redet nicht von je meiner konkreten Existenz; das aber tut die Theologie, die in eigentümlicher Weise an dem Anredecharakter der Predigt teilhat. – Setzt die Theologie den Vollzug einer bestimmten Anrede voraus, so kann die Philosophie nur sagen, was Anrede bedeute. Das Thema der Philosophie ist eigentlich nicht die Existenz, sondern die Existentialität, nicht das Faktische, sondern die Faktizität; sie untersucht die Existenz hinsichtlich der Existentialität, aber sie redet nicht in die konkrete Existenz. – Die Philosophie macht das Sein, das Dasein zum Thema, indem sie die formalen Strukturen des Daseins untersucht, die Theologie redet vom konkreten Dasein, sofern sein Wie dadurch charakterisiert ist, daß es von einer bestimmten Verkündigung getroffen ist oder getroffen werden soll" (ZThK 342–343). Der Ausdruck

Charakterisierung des Wie hat vielleicht noch nicht die nötige Deutlichkeit; es müßte hier gesagt werden, daß die „Charakterisierung“ des Wie nicht die Mitteilung eines *„character indelebilis“* meint, kein Offenbar*sein* des Was im Wie.

Das Verhältnis von ontisch und ontologisch drückt hier die aus dem Rechtfertigungsglauben folgende Glaubensaussage von der *Verborgenheit unseres Seins* in Gott aus. Denn allein aus der Verkündigung versteht der Glaubende das ihm geschenkte neue Sein. In diesem ganz gewissen Sinn hat die Welt für den Glaubenden ein Ende, nämlich ontisch-existentiell, in Christus, Joh. 16, 32: Seid getrost, ich habe die Welt überwunden. In *Christus* ist statt der Angst die *chara* gegeben, Joh. 15, 11: So rede ich zu euch, auf daß *meine* Freude in euch bleibe und eure Freude vollkommen werde, Phil. 4, 4: Freuet euch *in dem Herrn* allewege. Im ontischen Hören auf das Wort der Verkündigung hat der Glaubende Reinheit und ist seine Schuld überwunden: Joh. 15, 3: Ihr seid schon rein *um des Wortes willen,* das ich zu euch geredet habe. Dieses Sein ist ontisch, kontingent, d. h. es ist in Christus verborgen. Es ist ein Sein, das der Glaubende hat und doch nur in Hoffnung hat, Röm. 8, 24: denn wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung, die Hoffnung aber, die man siehet, ist nicht Hoffnung. Es ist dieses Sein also ein Sein, das eigentlich ein Nichtsein ist, ein *esse quod est verum non esse* (Luther, Schol. z. Röm. 12, 2).

Den Begriffen ontologisch und ontisch entsprechen genau die von *forma* und *materia.* Und wenn Bultmann die Frage nach dem Wie sehr scharf unterscheidet von der Frage nach dem Was, so hat das hier ganz eindeutigen theologischen Sinn: Die *forma* hat in keiner Weise schon etwas von der *materia* in sich dadurch, daß sie *forma* ist und als solche wirklich ist. Alles kommt darauf an, ob *de facto* das Kommen der *materia* geschieht und damit die Füllung der *forma.* Das Kommen der *materia* ist ein freies Tun ihrer selbst, reine *kinesis.* Ob dieses Kommen geschehen ist, das kann man an keiner *alloiosis* ablesen, sondern das kann man nur dann wissen, – nun, wenn man eben um das Kommen selbst weiß. Das Was ist in keiner Weise in dem Wie schon drin, das ist gemeint, wenn Bultmann sagt, daß die Frage nach dem Wie und die nach dem Was zu trennen seien. Es gibt keine *infusio* des Was in das Wie.

Zusammenfassung: Der Ort, wo bei Bultmann die Aussagen über ontisch und ontologisch entstehen, ist die Lehre von der Rechtfertigung *sola gratia* und der Verborgenheit unseres Seins in Gott. Bultmanns

Interesse ist also dem Brunners gerade entgegengesetzt: nicht um die Anknüpfungsmöglichkeit geht es ihm, sondern um die *Nichtanknüpfbarkeit.* Aus diesem Verständnis von Ontologie und Theologie ergibt sich allein die Grundlage für das Verständnis dessen, was mit dem Begriff „Vorverständnis“ gemeint ist.

III. Die Grundmeinungen des Begriffs „Vorverständnis“

1. Die Solidarität mit „denen draußen“

Entsprechend der ontologischen Identität des natürlichen und des gläubigen Daseins ist das erste Interesse, das gegenwärtig ist, wenn es um den Begriff des Vorverständnisses geht, die „Solidarität mit denen draußen“. Diese Solidarität ist unmittelbar mit dem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung gegeben. Sie ist eine Glaubenserkenntnis, die da ist, bevor das missionarische Problem der Anknüpfung auftaucht. In diesem Wissen um die Solidarität hat der Glaubende ein Verhältnis zu denen draußen, ehe sich die Frage ergibt, an was bei denen da draußen angeknüpft werden könnte. Der Glaube setzt den Glaubenden in dieses Verhältnis zu denen draußen unmittelbar durch sich selbst. Von Gott her weiß er, daß dieses Verhältnis gesetzt ist. Das Urteil der Solidarität mit denen draußen ist fertig, bevor die draußen auf ihren realen Bestand und auf ihre Möglichkeiten hin untersucht sind. Das ist das eine, was mit dem Begriff Vorverständnis gesagt ist: Das Vorher und das Nachher, das Draußen und das Drinnen stehen in einer bestimmten Hinsicht im Verhältnis der Identität, der Solidarität, nämlich weil unser Sein verborgen ist in Gott. „Der Mensch hat ein Vorverständnis“, das ist ein Urteil, das mich mit ihm zusammenschließt. Es wird sich zeigen, daß noch andere Urteile in dem Begriff enthalten sind, daß auch auf das Problem der Anknüpfung darin eine bestimmte Antwort gegeben ist. Aber zuerst muß das einmal gesehen werden, daß sich darin ein Urteil ausspricht, das die Gemeinde über ihr Verhältnis zu denen draußen hat, ehe sie in tatsächliche Beziehung tritt, ein Urteil, das schlechthin schon dort da ist, wo der Glaube um sein Verhältnis zu Gott weiß. Es spricht sich in diesem Urteil von der Solidarität mit denen draußen nicht eine Beobachtung der „Wirklichkeit“, sondern eine Gewißheit des Glaubens aus.

Um diese ontologische Identität des Vorher und Nachher auszudrücken, ist vielleicht der Begriff *Vor*-verständnis nicht deutlich genug. Er legt das Mißverständnis nahe, als handle es sich bei dem Schritt vom Vorverständnis zum Glaubensverständnis um eine ontologische Veränderung. Daß es sich darum nicht handelt, hat aber Bultmann durch den Begriff des *„Radikalisierens"* ausgesprochen. Der Glaube ist radikalisiertes Vorverständnis. Radikalisierung bedeutet keine Veränderung im Sinn der *alloiosis,* sondern eine Bewegung innerhalb der gleichen Art, ja sogar ein Stehenbleiben im Gleichen, eine Bestätigung, ein Jasagen. Es handelt sich bei dem Schritt vom Vorverständnis zum radikalisierten Vorverständnis um eine Bewegung, die sich nicht durch eine Veränderung feststellen läßt, eine *kinesis,* für die keine *alloiosis* Maßstab sein kann. *Radikalisierung bedeutet eine Bewegung unter Verzicht darauf, diese Bewegung zum Besitz und kauchema werden zu lassen.*

In diesem Sinn ist also das Vorverständnis sowohl vorher als auch nachher da, sogar als dasselbe. Der Mensch mit dem Vorverständnis ist also gerade nicht der vorbereitete Mensch, dessen Vorbereitetsein mir durch Beobachtung gewiß ist, sondern es ist einfach der schlichte Mensch, so wie ich um den Menschen weiß, bevor ich ihn beobachte, aus dem Evangelium. Ich weiß von dort her, daß Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, und daraus weiß ich von dem Menschen. Es ist einfach „der Mensch", so wie er Mensch ist, nicht der Mensch, an dem ich dies und jenes beobachtet habe, das mir die Hoffnung auf Anknüpfung gibt. Es ist nicht gesagt, der Mensch hat dies und jenes, wenn von ihm gesagt ist, daß er ein Vorverständnis habe, sondern es ist mit einer aus keiner Beobachtung genommenen Gewißheit gesagt, daß er der Mensch ist und daß Gott ihn als solchen will gerettet haben. *Aus der Gewißheit Gottes nehme ich die Gewißheit, daß der Mensch auch so oder so vorbereitet ist.* Aus dem Bekenntnis zur Freiheit des Evangeliums nehme ich den Mut, zum Menschen zu gehen, „so wie er ist".

So finden wir in dem Begriff des Vorverständnisses wieder das Doppelbekenntnis zur Freiheit des Evangeliums und unserem Menschsein, hier als Bekenntnis zum Vorbereitetsein des Menschen durch Gott und der Solidarität mit denen draußen. Versteht man so den Begriff Vorverständnis von der ontologischen Identität des Daseins vor und im Glauben aus, dann ist auch der Unterschied klar, der zwischen den Ausdrücken „anknüpfen" und „aufnehmen" besteht. Bultmann knüpft nicht an Heidegger an, sondern nimmt die Ontologie Heideggers auf. D. h. das philosophische Seinsverständnis ist nicht im materialen Sinn

ein erstes „Etwas“, ein erstes Stück *materia,* an das angeknüpft werden kann, sondern ist *forma,* und hat als solche für die Theologie völlige Wirklichkeit.

Nun ist jedoch der Begriff „Vorverständnis“ nicht allein vom Verständnis dieser ontologischen Identität erfüllt, wie es aus dem *sola gratia* des Rechtfertigungsglaubens fließt, sondern es ist darin noch eine andere Sicht auf das Verhältnis des Glaubenden und des Nichtglaubenden lebendig. Das Verständnis der ontologischen Identität würde ja die Scheidung zwischen dem „Vor“ und „Nach“ nicht begründen, wie sie uns doch in dem Begriff „Vor-verständnis“ gegeben ist.

2. Die Stellung der Glaubensfrage an den Profan-Ontologen

Wir sahen in Abschnitt I, daß der einen Aussage von der ontologischen Identität die von der ontischen Verschiedenheit gegenübersteht. Der ersteren entspricht die Solidarität mit denen draußen und der Glaube an Gottes Wirken auch an ihnen; der letzteren entspricht die Entgegensetzung von Glauben und Unglauben und damit die Unbedingtheit der Glaubensfrage. Für das Verständnis des Begriffes „Vorverständnis“ bedeutet das die unbedingte gegensätzliche Gegenüberstellung des „Vorher“ und des „Nachher“. Auch dieses Urteil folgt mit innerer Notwendigkeit aus dem Verständnis des Evangeliums. Die Aussage von der ontologischen Identität bedeutet in Wahrheit keine Abschwächung und Relativierung des christlichen Glaubensanspruches. Und so ist die Entgegensetzung des Vorher und Nachher kein Widerspruch zu der ausgesprochenen Solidarität mit denen draußen. Es gehört sogar beides zusammen, die Solidarität mit denen draußen und die harte, vermittlungslose Stellung der Glaubensfrage. Es wird sich hier zeigen, daß das Übernehmen der Heideggerschen Ontologie in keiner Weise ein Zugeständnis bedeutet, eine Abschwächung des Unbedingtheitsanspruches des Evangeliums, sondern daß das gerade die unbedingte Stellung der Glaubensfrage an Heidegger bedeutet, und zwar gerade dadurch, daß Bultmann die Heideggersche Ontologie übernimmt.

Wenn der ontisch-konkrete Anruf der Verkündigung auch den Ontologen in seiner ontologischen Betrachtung trifft und an ihn die Glaubensfrage stellt, so hat dessen Ja oder Nein gegenüber diesem Anruf ontisches Gewicht, er kann sich vor dieser ontischen Frage nicht ver-

stecken hinter seiner Ontologie. Auch das, daß die Ontologie von der Theologie übernommen wird, daß also der Theologe gar keine eigene, andere Ontologie hat, rettet ihn nicht vor der Frage der Verkündigung. Sondern gerade das, daß der Theologe die Ontologie benützen kann, macht deutlich, daß Ontologie eines ist, der Anruf der Verkündigung ein anderes, und daß es vor diesem Anruf keinen Rückzug in das neutrale Gebiet ontologischer Diskussion gibt. Einer andern Ontologie gegenüber könnte der Ontologe viel ruhiger sein, könnte in der Diskussion die seinige verteidigen. Aber gerade, indem die Theologie keine eigene Ontologie ausarbeitet, sondern einfach eine philosophische Ontologie übernimmt, gibt sie zu verstehen, daß das Wort, das sie zu bringen hat, an keine bestimmte Ontologie gebunden ist und so *über* jede Ontologie kommt. Es ist darum ein Unterschied, ob ein Ontologe Ontologie treibt oder ob ein Theologe diese Ontologie benützt. Für den Theologen ist diese Benützung ein Bekenntnis zu unserem Menschsein, das er ablegt als der von der Verkündigung getroffene. Dieser Akt hat also ontische Bedeutung, er ist selbst ein Bekenntnis zu dem Gott, vor dem wir in jedem Fall als Menschen stehen. Die Benützung der Ontologie durch die Theologie ist nicht Betreten fremden Bodens, ist nicht Philosophieren, sondern ist das Bekenntnis zu unserem Menschsein, wie es vor Gott offenbar ist, und das ist die Stellung der Glaubensfrage an den Philosophen.

Nun kann diesem aber seine Ontologie zur Burg des Unglaubens werden. Er füllt dann alle seine ontologischen Begriffe ontisch mit seinem Widerstandswillen gegen die Verkündigung. Vom Augenblick an, da das Wort der Verkündigung ihn trifft und er sich verschließt, verliert seine Ontologie die Neutralität und wird negativ ontisch. Die ontologische Struktur der Entschlossenheit, des Seinkönnens und sich Entwerfens, die Eigentlichkeit, werden ihm zu ontischen Positionen. Nun „bedeutet jene ontologisch aufgewiesene Freiheit des Daseins, indem sie sich ontisch realisiert, ohne sich im Glauben und in der Liebe zu vollziehen, nach dem Urteil des Glaubens Unfreiheit; und jene Entschlossenheit, indem sie sich ontisch realisiert in der Weise, daß sich das faktische Dasein, an seinem Tode zerschellend, auf sein Da zurückwerfen läßt und sich in die Situation und damit für sich entschließt, ein Entschlossenheit der Verzweiflung“ (ZThK 1930, S. 360). Und die Angst wird aus einer Struktur des In-der-Welt-Seins faktische Angst, weil das „Getrost, ich habe die Welt überwunden“ nicht gehört wird. Und nun gilt das Urteil: „Alle ontische Entschlossenheit, Freiheit, Ge-

schichtlichkeit des ungläubigen Daseins ist Schein" (361). Denn alles dies hat die richtige ontische Fülle „nur im Glauben und in der Liebe. – Der Entschluß ist ein verzweifelter und die Möglichkeit immer nur die eine: zu sein, was das Dasein je schon war" (361).

Dieses Urteil spricht sich Heidegger selbst mit dem Satz, daß „ontologisches Begreifen sich von ontischer Erfahrung nicht völlig abschnüren läßt" (Sein und Zeit, S. 295). So wird ihm die ontologische Struktur der Entschlossenheit ontischer Heroismus im Angesicht des Todes, das Rittertum der Resignation.

Dieses zweite Verhältnis zwischen Theologie und Ontologie, das des ontischen Gegensatzes, steht nicht im Widerspruch zum ersten, dem der ontologischen Identität. Im Gegenteil, nur das, daß man sich in dem ersten Verhältnis den Artikel von der Rechtfertigung selbst klar gemacht hat, gibt nun den Mut, vor den Ontologen zu treten mit dem Anspruch, etwas Neues zu bringen, ohne daß man doch eine neue Ontologie hat. Nun ist die Sachlage deutlich: Entweder hängt der Theologe mit seinem behaupteten Neuen in der Luft, da er eine neue Ontologie ja nicht meint, oder er meint ein solches Neues, das nicht auf ontologischer Ebene liegt und das sich darum auch nicht in ontologischer Diskussion erledigen läßt.

Wenn nun „Vorverständnis" gesagt wird, so ist damit gesagt: Der Glaubende tritt an die Nichtglaubenden heran mit dem unbedingten Anspruch, gehört zu werden mit seiner Botschaft. An dem Hören oder Nichthören hängt alles. Durch das „Nach" des Glaubens wird das „Vor" des Unglaubens als Lüge überführt. Die selbstverständliche Voraussetzung dieses missionarischen Handelns ist natürlich der Glaube, daß der Andere hören kann. So gehören gerade die unbedingte Unterscheidung von Glaube und Unglaube und der Glaube an das Vorverständnis als die Möglichkeit des Hörenkönnens zusammen. Hier wird nun in dem Begriff des Vorverständnisses die Frage der Anknüpfung akut. Wir müssen sehen, in welchem Sinn wir von Anknüpfung reden können als solche, die mit ihrem Verständnis des Begriffs Vorverständnis von dem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigungslehre und dem Wissen um die Unbedingtheit der Glaubensfrage herkommen.

3. Das Problem der Anknüpfung

„Aber wie ist nun hier dem Einwand zu begegnen, daß in der Verkündigung ein Mythus vorgetragen werde, der gar nicht von mir selbst, von meiner Existenz redet? Daß ich also eine Tatsache anerkennen soll, die gar nicht zur Wirklichkeit meines Lebens gehört? Daß also der Glaube zu einer zufälligen Wahl einer zufälligen Möglichkeit wird, in mein Belieben gestellt ist und also nur ein Scheingehorsam ist? daß ich einer Autorität gehorche, die erst mein Gehorsam zur Autorität macht?" (Glauben und Verstehen, S. 108).

Auf diese Frage gibt Bultmann die Antwort, „daß ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt" (ZThK S. 350). Damit ist nun offenbar eine neue ontische Größe eingeführt. Als ontisch erkannten wir bisher die Botschaft des Evangeliums, ferner den Widerstand des Unglaubens. Nun ist auch von der *Angst als Vorbereitung* des Evangeliums im ontischen Sinn die Rede. Das ontologische Wissen um Angst beruht auf ontisch erfahrener Angst. Und darum ist im Menschen das Sehnen nach Nicht-Angst, nach Erlösung, „bewußt oder unbewußt, eingestanden oder nicht eingestanden" (331). Der Mensch hat wirklich Angst und hat darum auch ein wirklich ontisches Vorwissen von Offenbarung, das wir ein Fragen oder Sehnen nennen können. Aus einer Geschichte herkommend und mit dieser Geschichte beladen, kennt der Mensch dieses Sehnen, d. h., „daß mich das Wort der Verkündigung gar nicht in einer freischwebenden Situation als etwas Zufälliges trifft, sondern als einen, der in einer bestimmten Geschichte steht" (Glauben und Verstehen, S. 109).

Auf diesen Sinn von „Vorverständnis" glaubt Brunner sich berufen zu können. Die beiden Sätze, daß ontologisches Begreifen und ontische Erfahrung sich nicht voneinander abschnüren lassen, und der von Brunner, daß die Frage des Wie und die des Was sich nicht trennen lassen, scheinen genau das gleiche zu sagen. Und tatsächlich hat an diesem wesentlichen Punkt sich Bultmann nicht explizit mit der nötigen Deutlichkeit ausgesprochen. Man kann nur sagen, zu welcher Deutung man hier grundsätzlich kommen muß, wenn man Bultmanns Stellung in der Frage Theologie und Ontologie als Ausgang und Grundlage nimmt. Es sind jedoch hier noch Fragen verborgen, von deren Beantwortung manches abhängt. Sie lassen sich zusammenfassen in die eine Frage: Woher hat Bultmann die Gewißheit davon, daß in der menschlichen Existenz ein ontisches Vorverständnis da sei? Worin sieht er dieses

Vorverständnis? In was ist es begründet, d. h. woran wird es abgelesen? Darauf kommt alles an, denn das Daß dieses Vorverständnisses steht ja gar nicht in Frage. Wir haben ja gesehen, daß der missionarische Wille in der Gemeinde zur selbstverständlichen Voraussetzung hat, daß die Möglichkeit des Hörens dem Menschen mit seiner Existenz gegeben sei. Soweit kann in dieser Sache kein Streit entstehen. Der Streit entsteht nur daran, wie man von dieser Sache reden dürfe und wie nicht. Normativ ist uns hier das Reden des *Paulus* in Röm. 1 und 2. Er redet dort auch von dem, was dem Menschen von Natur gegeben ist, aber nur soweit, als es ihm dazu dient, dem Menschen seine Unentschuldbarkeit gegenüber dem Evangelium zu predigen: Röm. 2, 1. ,Διό Niemals aber kann der Mensch damit dem Evangelium gegenübertreten und das ihm von Paulus Zugesprochene als Besitz vorweisen. Das ist das gerade Gegenteil von dem, was Paulus sagen wollte. Er macht das ganz deutlich durch die Aussage 1, 23 und 25: als Besitz kommt das alles gar nicht mehr in Frage; in Frage kommt es nur noch gerade soweit, als es dazu dient, den Gedanken der Unentschuldbarkeit gegenüber dem Evangelium, nach dem sie ja auch gerichtet werden 2, 16, zu befestigen. Die Unentschuldbarkeit gegenüber dem Evangelium wird von allen Menschen ausgesagt; diese Aussage ist das Zentrum der Ausführungen Röm. 1 und 2. Dagegen wird der Gedanke an den selbständigen Wert des dem Menschen von Natur Gegebenen völlig abgewiesen; wenn es einen Wert hat, so *hat* es ihn in Wahrheit noch nicht, sondern *wird* ihn erst bekommen durch *Gottes „Zurechnen“* 2, 26. Die ganzen Ausführungen Röm. 1 und 2 stehen damit unter einem Gesichtspunkt: Stellung der unbedingten Glaubensfrage durch das Evangelium. Die Unbedingtheit wird durch die Unentschuldbarkeit ausgedrückt. Es ist also völlig oberflächlich und reicht an das Wesen unserer Frage gar nicht heran, wenn man Röm. 1 und 2 nur darnach befragt: was ist hier dem Menschen zugeschrieben als natürlicher Besitz? Es könnte hier dem Menschen noch viel mehr Herrliches zugeschrieben sein und es würde doch daran nichts ändern, daß alles nur geschrieben ist, um die Unentschuldbarkeit des Menschen festzustellen. Außerhalb dieses Gedankens wird der Gedanke des Besitzes überhaupt nicht gedacht. Erst innerhalb der Tatsache, daß hier dem Menschen manches zugeschrieben ist, beginnt die wesentliche Frage: In welchem Sinn ist hier dem Menschen etwas zugeschrieben und zu welchem Zweck redet Paulus davon? Um die Feststellung des Besitzes kann kein Streit entstehen, sondern nur um die Art des Redens von diesem Besitz.

Ist von dem Besitz so die Rede, daß er „auch schon etwas“ sei, oder so, daß er nichts sei, wenn nicht das Evangelium gehört werde? Letztere Aussage allein ist konkret und ist bei Bultmann gefordert durch die Unbedingtheit, in der er die Freiheit und Selbstheit, d. h. den Herrschaftsanspruch des Evangeliums sieht. Angesichts des Evangeliums zu sagen, daß die Gaben des Menschen „auch schon etwas“ seien, heißt nicht vom Evangelium her, sondern wider das Evangelium reden. Also nicht das, *daß* vom Besitz geredet wird, steht in Frage, sondern wie das getan wird, nicht daß von Anknüpfung die Rede ist, sondern woher die Gewißheit der Anknüpfung genommen wird, nicht daß es den Menschen und das Menschsein gibt, sondern worauf man jede oder irgendwelche Hoffnung für diesen Menschen setzt. Und hier ist nun allerdings völlig gewiß: eine theologia naturalis, die irgendwie sich als „auch schon hoffnungsvoll“ einführt, bedeutet das unbedingte Ende des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens. Unter dieser Fragestellung untersuchen wir nun Bultmanns Reden vom Vorverständnis als Anknüpfungspunkt; und wir behaupten: Bultmann kennt jene theologia naturalis, die das dem Menschen von Natur Gegebene als selbständige, hoffnungsvolle Wirklichkeit einführt, nicht. Es ist dies bei seiner eindeutigen Rechtfertigungslehre und der Unbedingtheit, mit der er die Glaubensfrage sieht, auch nicht möglich. In der Diskussion zwischen Barth und Brunner in der Frage der *theologia naturalis* ist sein Platz an der Seite Barths. Die Abwehr gegen Brunner muß eine unbedingte und klare sein.

Das Vorbild für das richtige Reden von dem ontischen Vorbereitetsein für die Gnade finden wir in Luthers Reden von der *dispositio ad gratiam*. Und hier ist nun das Auffallende, daß er die *dispositio* überhaupt nicht auf des Menschen Seite, sondern auf Gottes Seite sieht, in der *promissio dei* und dem *pactum misericordiae* (WA. 4; 262, 4). So ist das ganze Alte Testament Disponierung des Menschen für Christus (ebenda 261, 27). Und in der *Disputatio contra scholasticam theologiam* von 1517 anerkennt er überhaupt nur eine einzige und zugleich vollkommene *dispositio* für die Gnade, nämlich die *aeterna dei electio et praedestinatio*. Was für Paulus das *logizein* Gottes ist, ist für Luther genau entsprechend die Prädestination. Von der *Prädestination* ist also zu reden, wenn deutlich und klar von der *dispositio* geredet werden will. Was aber auf der Seite des Menschen der Gnade vorangeht, meint Luther, ist *nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae*. So von der *indispositio* und *rebellio* des Menschen zu reden, ist aber etwas völlig

anderes als das, was wir in der neueren Theologie unter dem Reden von der „negativen" Anknüpfung verstehen, die sich nur darum negativ nennt, weil sie Phänomene meint, die wir psychologisch als Negativa anzusehen gewohnt sind, die sie aber genau so positiv meint in ihrer Eignung für die Anknüpfung wie die Phänomene der positiven Anknüpfung. Die Frage ist gar nicht, ob positive oder negative Anknüpfung, sondern nach was ich suche und auf was ich sehe: die Anknüpfungsmöglichkeiten im Menschen oder die Anknüpfungswirklichkeit durch Gott.

Wie ist von hier aus Bultmanns Reden vom ontischen Charakter des Vorverständnisses zu beurteilen? Bultmann sieht die Möglichkeit der Anknüpfung nicht in irgendwelchen besonderen Verhältnissen der menschlichen Existenz, deren Eignung für die Anknüpfung, deren Imagocharakter aus ihnen heraus aufgewiesen werden könnte, sondern es ist einfach ganz allgemein die *Tatsächlichkeit* der Anknüpfung behauptet. „Ganz allgemein", d. h. im „naiven" Vertrauen auf die Wirklichkeit der Offenbarung selbst. Nur in diesem primären Glauben an die Wirklichkeit der geschehenen Anknüpfung läßt sich so allgemein die Möglichkeit der Anknüpfung ohne einen eingehenden ontologischen, anthropologischen Nachweis behaupten. Darin liegt der wesentliche Unterschied in dem Reden Bultmanns von dem Brunners. Bultmann behauptet die Wirklichkeit des Vorverständnisses einfach und ganz allgemein. Es ist ihm eine selbstverständliche Gegebenheit, die eines besonderen Nachweises nicht bedarf. Es ist ihm so selbstverständlich wie das Menschsein des Menschen. Daher dieser allgemeine und etwas apodiktisch klingende Satz: das Vorverständnis ist da, „bewußt oder unbewußt, eingestanden oder uneingestanden" (ZThK S. 351); wir könnten weiter sagen: sichtbar oder nicht sichtbar, kurz, es ist da. *Forma* ist da, so gewiß *materia* da ist. Ohne nun genauer zu wissen, wie sich im einzelnen die *materia* in die *forma* eingießen wird, weiß ich ganz allgemein: *forma* ist da.

Damit ist eigentlich auch schon die Frage beantwortet: Warum ist dieses Vorverständnis eine solche Gegebenheit, woher sieht er es gegeben? Nicht durch auffindbare göttliche Reste und Wirklichkeiten im menschlichen Leben, sondern einfach und wiederum ganz „naiv": durch das Leben selbst. Ob die Anknüpfung eine positive oder eine negative ist, das ist ihm gleichgültig. Er sieht das Leben als Ganzes und spricht über dieses Leben das Urteil aus: Er hat ein Vorverständnis. Er spricht es sozusagen mit geschlossenen Augen, mit unbedingter Gewiß-

heit. Diese Gewißheit aber ist gegeben durch die Wirklichkeit der Offenbarung. Das Axiom und der Ausgang ist dem Neutestamentler Bultmann in anderer Weise als dem Philosophen Brunner die Wirklichkeit der im Neuen Testament gegebenen Offenbarung. Von dort her spricht er nun, von der geschehenen Wirklichkeit aus, das Urteil: Anknüpfung ist möglich, – denn sie ist wirklich. Brunner hat das „Leben" vor sich, Bultmann das Neue Testament. Es darf also die Möglichkeit einer Anknüpfung in keiner Weise nach den uns sichtbaren Möglichkeiten unseres menschlichen Lebens bestimmt werden, sondern allein nach dem freien Kommen Gottes selbst. Daß etwas, ein menschliches Verhalten in irgendeinem Sinn Anknüpfungspunkt sei, ist mir nur daher gewiß, daß Gott sein Kommen verheißen hat und darum gewiß auch kommen wird. Kommt er, so knüpft er auch an, und ist er gekommen, so hat er auch angeknüpft. Mit andern Worten: erst wenn die Anknüpfung wirklich ist, ist sie auch möglich; die Wirklichkeit ist mir das primäre Gewissen und erst nachher kann ich sagen: Nun hat Gott angeknüpft. An was er angeknüpft hat, kann mir gleichgültig sein, an den Menschen im Umkreis seiner Existenz, an den Menschen, „so, wie er ist".

Nun, innerhalb dieses primären Wissens um Gottes Kommen und der darin gegebenen Gewißheit der Anknüpfung kann ich rückschauend auch von dem vorherigen Zustand sagen: es war darin schon Gottes Hand. Aus dem Erfolg, zu dem Gott die Sache mit der Existenz gebracht hat, kann ich ersehen, daß Gott das schon lange mit mir gewollt hat. Das folgt unmittelbar aus der dem Glauben gegebenen Gewißheit Gottes. Nun bekommt das „Vorher" und das „Nachher" das neue Verhältnis des Entwicklungszusammenhangs, genauer das *Verhältnis von Verheißung und Erfüllung.* So kommt nun zu dem Urteil der ontologischen Identität und der ontischen Gegensätzlichkeit noch die Kontinuität der Entwicklungslinie. Von der Vollendung des göttlichen Wirkens aus weiß ich nun nachträglich, daß auch schon der Anfang in seiner Hand gelegen sein muß. Ist der Enderfolg die Rettung, so ist schon der Anfang das Ziehen Gottes. Wenn wir nun von „Vorverständnis" sprechen, so sagen wir: Gott hat das ganze Werk von Anfang bis zum Ende in seiner Hand. Auf das Vorher fällt nun ein doppeltes Licht: einerseits war es Unglaube, andererseits zeigt nun Gottes Handeln, daß auch das Damals schon seinem Ziele dienen mußte. Ich kann nun sogar auf ganz bestimmte Wirklichkeiten meines Lebens dieses Wissen anwenden.

Dieses Wissen ergibt auch ein neues Urteil über die Nichtglaubenden. Auch das Leben der Nichtglaubenden sehe ich in dieser doppelten Beleuchtung: Sie sind einerseits Nichtglaubende, denen die bedingungslose Forderung des Glaubens entgegengestellt werden muß. Das ergibt für mich die *Unbedingtheit des Botschafterauftrags.* Sie sind andererseits von Gott vorbereitet, ich sehe in ihrem Leben das Ziehen Gottes. Das ergibt die mutige *Hoffnung,* daß noch in keinem Fall die Verkündigung von vornherein aussichtslos ist. Ich beziehe den Unglauben in den Preis der Tat Gottes mit ein, indem ich zugleich in ihm das Ziehen Gottes sehe. Hier bekommt nun Vorverständnis den Sinn, den man dem Wort beim ersten Hören zugrunde legt: den Sinn des kontinuierlichen Übergangs vom Vorher zum Nachher. Nur eines hat sich gegenüber diesem primitiven Verständnis geändert. Wir sehen, wie dieses Verständnis des Begriffs ein rückblickendes Urteil des Glaubenden ausspricht, das ihm unmittelbar aus dem Gottesverständnis seines Glauben selbst gegeben wird und nicht aus irgendeiner Beobachtung des im Menschen Vorhandenen. Wir sehen auch, wie dieses Verständnis mit der Unbedingtheit der Glaubensfrage verbunden ist; denn nur innerhalb der Antwort auf diese Glaubensfrage, d. h. im Glauben, ist die Aussage von dem Ziehen Gottes möglich. Und nun: Was soll bei dieser dem Glauben unmittelbar gegebenen Gewißheit des Vorverständnisses noch die Ausschau nach einer anderen, anderswie und anderswo begründeten, vor dem Glauben dem Menschen irgendwie möglichen Gewißheit des Anknüpfungspunktes? Denn wir gehen ja nicht aus von der Nichtwirklichkeit der Anknüpfung, sondern von ihrer Wirklichkeit. Nur beim Ausgehen von der Nichtwirklichkeit wäre die verzweifelte Frage am Platze, ob nicht doch irgendwie eine Anknüpfung zu finden sei. Nachdem uns aber im Glauben die Wirklichkeit der Anknüpfung gewiß ist, ist doch die Frage am Platze: Was soll das weitere Suchen? Soll uns etwa von anderswoher eine größere Gewißheit von der Wirklichkeit der Anknüpfung gegeben werden, als sie uns im Glauben gegeben ist? Sind wir denn nicht in der Lage, auf die Frage Jesu: Wollt ihr nicht auch weggehen? antworten zu können: Herr, wohin sollen wir gehen; Du hast Worte des ewigen Lebens? D. h. ist denn die im Glauben gegebene Gewißheit so fern, so unwirklich, so unglaublich, daß sie anderswo gesucht werden muß? Denn da wir nicht von einem weltanschaulichen Pessimismus ausgehen, sondern als die dastehen, die, wie Paulus gegenüber den Römern, die Botschaft von der geschehenen Anknüpfung zu bringen haben, ist die Frage nach der dem

Menschen etwa noch erhaltenen Möglichkeit nicht ein Schritt vorwärts aus dem Pessimismus zur Sicht auf einen hoffnungsvollen Silberstreifen am Horizont, sondern ein Schritt rückwärts, nämlich aus der gewissen Zuversicht, mit der Paulus um die Wirklichkeit der göttlichen Anknüpfung weiß, zurück zum Suchen nach einem Rest von anderweitig noch erhaltener Möglichkeit. Was ist das Suchen nach der Möglichkeit angesichts der Wirklichkeit anderes als das Fragen nach dem Licht des Mondes unter der strahlenden Sonne? Vgl. dazu K. Barth, Theol. Existenz heute, H. 7, S. 26–27: „Kann man im Angesicht Jesu Christi das alles hören (sc. das Evang.) und dann noch einmal einen Schritt zurück treten und geltend machen: Ja, das ist wohl Gottes Wort und Wille, aber auch in mir, in meinen Wünschen, ist irgendwie Gottes Wort und Wille . . .? Kann man das Wort, das der Herr ist, hören und dann geltend machen, daß man als Gottes Geschöpf in der Tiefe seiner eigenen Wünsche etwas Ähnliches doch schon längst gehört habe und nun bloß an Vergessenes wieder erinnert werde? Kann man dieses Wort hören und dann kluge Betrachtungen darüber anstellen: dies zu hören sei uns doch nur darum möglich, weil wir einen Anknüpfungspunkt dafür in uns selbst hätten . . .?“ Mit Recht fragt Barth: „. . . ist der Mensch, der so dran ist, daß er das kann (sc. nach der menschlichen Möglichkeit fragen), ein Mensch, der das Wort hört?“ Die Antwort auf diese Frage ist deutlich: Nein. Das Fragen nach der Möglichkeit angesichts der Wirklichkeit bedeutet Auflehnung gegen die Wirklichkeit, sofern es nicht unangebrachte Spielerei ist.

Das muß also deutlich bleiben: die Aussage von dem Ziehen Gottes, d. h. vom Vorverständnis, ist gegeben zugleich mit der unbedingten Stellung der Glaubensfrage. Diese jedoch hängt wieder an dem Verständnis der Rechtfertigung und damit an dem Urteil von der Identität des Menschen. So stehen letzten Endes drei Urteile vor uns, die in dem Begriff „Vorverständnis“ beisammen sind:

1. Das Urteil der ontologischen Identität. Es hat für die Mission, d. h. wenn ich Vorverständnis sage, zur Folge, daß ich mich mit dem andern auf einen Boden stelle und bekenne: ich habe dir nichts voraus.

2. Das Urteil des unbedingten Unterschiedes von Glauben und Unglauben. Daraus ergibt sich, wenn ich Vorverständnis sage, die unbedingte Verpflichtung zur Mission.

3. Das Urteil der in Gott gegebenen Kontinuität. Das ergibt, wenn ich Vorverständnis sage, den frohen Mut zur Botschaft und die Hoffnung auf Erfolg.

Alle diese drei Urteile entstehen miteinander aus dem Verständnis der Rechtfertigung, entstehen also innerhalb der Gemeinde vor der faktischen Erkenntnis und Beobachtung derer draußen. Es ist also gerade das abgewehrt, daß die Frage der Anknüpfung außerhalb dieser Urteile eine Rolle spiele. Sie kann nicht auftreten außerhalb der Selbstverständlichkeit, mit der sie von dem wirklichen Kommen Gottes aus gestellt und beantwortet ist.

IV. *Das Vorverständnis und Luthers Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium*

Die drei verschiedenen Urteile, die wir in dem Begriff Vorverständnis fanden, haben nicht zur Folge, daß der Begriff ein schillernder und undeutlicher wird, an dessen Stelle lieber ein eindeutiger zu wünschen wäre. Die Bedeutungen sind nicht beliebig zusammengestellt, sondern haben eine strenge Ordnung: Sie drücken nämlich gerade in dieser Dreiheit das Verhältnis des Glaubenden zu sich selbst und der ihm begegnenden Welt aus, wie es durch den Rechtfertigungsglauben vorgeschrieben ist. Das wird sofort deutlich, wenn wir sehen, daß das Verhältnis von *Gesetz* und *Evangelium* genau die gleichen drei Urteile enthält wie das Verhältnis von Vorverständnis und Glaube bei Bultmann.

Luther sieht das Verhältnis von *lex* und *Evangelium* als das von *umbra* oder *figura* und *res ipsa*, von Vorläufigem und Endgültigem: *lex figuris velabat oculos* (WA. 3; 128, 34), *cum sit tota umbra, non veritas ipsa, quae est Christus in Evangelio* (164, 24). Und von den Juden ist gesagt: *tantum in paedagogo et umbra fidei et figura iustitiae Christi vivebant* (200, 35), denn: *lex parabat quidem, sed non dabat* (241, 34), und zusammenfassend: *tunc verbum, nunc opus, tunc promissio, nunc impletio, tunc signum, nunc res, tunc figura, nunc veritas* (295, 34). Dieses Verhältnis enthält ebenfalls die drei Urteile:

1. Die Identität von *lex* und *Evangelium.* Sie drückt aus, daß auch das Gesetz von Gott ist und daß auch der Glaubende keinen Ruhm hat an dem, was Gott an ihm tut. Darum kann in positivem Sinn vom Gesetz gesagt werden: *ipsam fidem Christi inclusam tenebat* (243, 22), sogar Gesetz und Evangelium als denselben Inhalt und Sinn habend zusammengefaßt werden: *quid enim aliud tota Scriptura docet quam humilitatem?* Auch der Glaube ist *humilitas*, man kann sogar sagen,

radikalisierte humilitas = humilatio, propria humilitas immo humilatio (465, 5). Und besonders in den *Disputationes contra Antinomos* (EA. *op. var. arg.* IV, S. 424ff) betont er, daß der Mensch, solange er lebt, unter dem Gesetz sei.

2. Evangelium und Gesetz stehen im Gegensatz. Es ist nicht möglich, mit Berufung auf ihre Identität die Entscheidung zwischen beiden dahingestellt sein zu lassen. Die Entscheidung zwischen Gesetz und Evangelium ist eine unbedingte, ist die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben. Die auf das Gesetz irgendwelche Hoffnung setzen, halten sich an Nichtigkeiten: *observantes legem vanitates observant, quia promissionem nolunt dimittere* (WA. 3; 164, 25).

3. So versteht der Glaubende nachträglich das Gesetz in dem positiven Sinn, den es hat als Vorbereitung des Evangeliums.

Diese Urteile dienen zur Sicherung der rechten Verkündigung von Gesetz und Evangelium und zur Abwehr des menschlichen Sicherheitsstrebens. Es soll

1. Keiner aus dem Besitz des Evangeliums, aus Christus und dem Hl. Geist ein *kauchema* machen können. Dem dient die Betonung der Identität von *lex* und *Evangelium* und der Solidarität mit denen draußen. Gott ist hier und dort, er ist nur dort nicht, wo die menschliche Sicherheit ist.

2. Das kann aber nicht zur Folge haben, daß man nun die Entscheidung zwischen drinnen und draußen, Gesetz und Evangelium dahingestellt sein läßt und die Glaubensfrage nicht stellt. Der missionarische Wille ist unbedingt, wenn der Glaube da ist. Gibt das Urteil der Identität von Gesetz und Evangelium dem Glaubenden die rechte Demut, so gibt das andere von der Unbedingtheit der Glaubensfrage den rechten Mut zur Mission innerhalb der Demut des Glaubens. Nahm das erstere dem Glaubenden sein *kauchema,* so das letztere dem natürlichen Menschen das seine, denn zwischen Vorverständnis und Glaube besteht nicht das Verhältnis der Gleichgültigkeit, sondern das der Ausschließlichkeit.

3. Es ist nicht möglich, diese beiden Urteile in das eine zusammenzuziehen, daß also das Gesetz „doch auch schon etwas" sei. Sondern dem, der aus dem Gesetz ein *kauchema* machen will, ist zu sagen, daß das nichts ist, und dem, der das Hinausgewachsensein über das Gesetz zu einem *kauchema* macht, ist zu sagen, daß das Gesetz schon alles ist; m. a. W.: es ist auf jeden Fall zu sagen, daß der Mensch nichts und Gott alles ist *in rebus quae ad salutem spectant.*

Anmerkung: Vgl. hiemit die verschiedene Beurteilung des Verhältnisses von Innerlichkeit und Glauben bei *Kierkegaard:*

1. Die Innerlichkeit ist die Wahrheit.
2. Die Innerlichkeit ist die Unwahrheit.
3. Die Innerlichkeit ist das *„confinium"* des Glaubens.

Auch hier haben wir das dreifache Verhältnis von Innerlichkeit und Glaube. Die Innerlichkeit ist die Form auch des Glaubens, und was diese Form angeht, sind Innerlichkeit und Glaube identisch. Da die Innerlichkeit aber nicht das Verhältnis des Glaubens zu dem „etwas außer mir" hat, ist ontisch gesehen die Innerlichkeit der Unglaube, der Mann der Innerlichkeit der Ritter der Resignation. In der Rückschau vom Glauben her erkennt endlich der Glaubende Gott als den, der jederzeit den Schritt vom Unglauben zum Glauben will und ermöglicht. Und so wird die Innerlichkeit schließlich zur Vorstufe des Glaubens, wie Kierkegaard sagt: zum *confinium* des Glaubens als Humor (s. Kierkegaard, Philosophische Brocken, Bd. II: Unwissenschaftliche Nachschrift).

DIE THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE GOGARTENS

Zur Verdeutlichung der Stellung Bultmanns ist es vielleicht angebracht, die Abgrenzung gegenüber Gogarten deutlich zu machen. Und zwar wird zu zeigen sein, daß die Abgrenzung schon vor der neueren theologischen und kirchenpolitischen Entwicklung Gogartens möglich und nötig war, wie sie denn auch von Bultmann in seinem Aufsatz „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube" (ZThK 1930) vollzogen wurde. Nur wurde dort die Linie vielleicht weniger scharf gezogen, als es um der Sache willen nötig gewesen wäre.

1. Das Anliegen Gogartens

Gogarten versteht die Art, wie Bultmann eine profane Ontologie übernimmt, als das unnötige und unsachgemäße Räumen einer Stellung gegenüber der profanen Anthropologie, die notwendig gehalten werden müßte. Er sieht darin das Zugeständnis an die Philosophie, daß die christliche Botschaft keine einschlagende Bedeutung habe. Sein Anliegen ist hier mit dem Brunners gleichgerichtet; auch für ihn handelt es sich darum, daß ein Vorverständnis durch den Glauben nicht nur radikalisiert, sondern korrigiert und negiert werden müsse. Er will

durch eine theologische Anthropologie die profane Anthropologie vor die Glaubensfrage stellen. Sein Blick ruht auf der Front der Philosophen (aus der er ja selber herkommt. Daraus ist auch die Dringlichkeit zu verstehen, die für ihn das Problem hat.). Dieser Front gilt es, offen, und d. h. auf *ihrem* Gebiet verständlich und unausweichlich, die Glaubensfrage zu stellen. Die Exklusivität und der Herrschaftsanspruch der Verkündigung muß sich vorwagen auf das anthropologische Gebiet und dort den Kampf aufnehmen, „das jeweilige Zeitbewußtsein auf seinem eigenen Boden untersuchen und überwinden" (Barth, Dogmatik, S. 131).

2. *Das Unternehmen der theologischen Anthropologie*

Gogarten stellt dem profanen Verständnis des Menschen ein theologisches entgegen, in dem schon der ganze Anspruch der christlichen Verkündigung enthalten sein soll. Der Begrenzung durch den Tod als der profanen Wirklichkeit setzt er die Begrenzung durch das „Du" als die christliche Möglichkeit der Liebe gegenüber; dem Verständnis der Geschichte als die Ermöglichung des Seinkönnens des Menschen und der Eigentlichkeit setzt er gegenüber sein christliches Verständnis der Geschichte als Geschichte menschlicher Sünde. Sein Anliegen ist dabei immer, anthropologische Formeln und Normen zu finden, die, ohne das anthropologische Gebiet zu verlassen und „spekulativ" zu werden, doch den ganzen exklusiven Charakter der christlichen Botschaft so enthalten, daß der Nichtglaubende sich hier wirklich vor den Anspruch der Verkündigung selbst gestellt sieht: Die Stellung der Glaubensfrage auf dem Gebiet der Anthropologie. Gogarten glaubt, mit seiner anthropologischen Spezialausrüstung in der anthropologischen Arena unangreifbar zu sein, weil unsichtbar die christliche Verkündigung selbst darin verarbeitet ist.

3. *Theologische Beurteilung dieses Unternehmens*

Wir sahen, wie bei Bultmann das von Gogarten getadelte einfache Übernehmen einer profanen Ontologie aus dem reformatorischen Verständnis des Rechtfertigungsglaubens unmittelbar herauswächst. Das Benützen einer profanen Ontologie wird im Mund des Theologen zum

Bekenntnis unseres Menschseins und damit zum Bekenntnis unseres neuen Seins als eines von Gott geschenkten und in Gott verborgenen. Demgegenüber bedeutet das Unternehmen Gogartens den Versuch, die Botschaft in anthropologische Formen einzugießen. Wir stehen hier vor einer ganz sublimen *infusio*-Lehre. Gogarten will die Freiheit des Evangeliums einspannen in anthropologische Gegebenheiten, er will vermitteln zwischen der Freiheit der Gnade Gottes und der Verfügbarkeit anthropologischer Daten. Er will den Anspruchscharakter des Evangeliums beschwören und das Handeln Gottes zu einer unwiderstehlichen Waffe in der Hand des Menschen machen. In dieser Theologie ist eine Bedrohung des evangelischen Verständnisses der Rechtfertigung enthalten, vielleicht tief verborgen, aber sie ist da. Das Gogartensche Verständnis des Verhältnisses von Anthropologie und Theologie ist nicht geeignet, den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* zu verkündigen. Mit Recht stellt Barth hier die Frage: „Sollte es aber wirklich eine Konsequenz der Christologie, der Fleischwerdung des Wortes sein, daß nun post Christum ‚vom Menschen aus' – und das heißt bei Gogarten nicht: von Jesus, von dem einen einzigen Gottmenschen aus, sondern: von dem Gott gegenüber nun nicht mehr isolierten und doch mit dem Gottmenschen nicht identischen anderen Menschen aus gedacht werden dürfe und sogar gedacht werden müsse und sogar im Zentrum der Theologie gedacht werden müsse?" (Dogm., S. 132). Auch Bultmann kann ihm nachweisen, daß es diese infusio des Was der Verkündigung in das Wie anthropologischer Strukturen nicht gibt, einfach von der evangelischen Erkenntnis der Rechtfertigung aus nicht gibt. Die Identität des Menschen wird nicht aufgehoben. Die christliche Liebe „kann verstanden werden auf dem Grund der Sorgestruktur des Daseins" (ZThK 1930, S. 348 Anm.), so daß auch für den in der Liebe dem Du Begegnenden „die Begrenzung durch den Tod so wenig aufhört, daß sie vielmehr als ständig sich meldende im Glauben und in der Liebe ständig überwunden werden muß" (364). Das Evangelium stellt an die in einer profanen Anthropologie sich Versteckenden um so sicherer die Glaubensfrage, je weniger es sich eine eigene anthropologische Rüstung anlegt. Die *infusio*-Lehre Gogartens wird am deutlichsten an seinem Versuch, das neue Verständnis des Glaubens an einem neuen Geschichtsverständnis zu orientieren.

4. Gogartens neues Verständnis von Geschichte

Gogarten sucht ein neues Verständnis der Geschichte, indem er sich nicht auf den Standpunkt des Beobachters am Pult stellt, sondern des „im zeitlichen Geschehen als der einzigen existenten Wirklichkeit" (Dreieinig. Gott, S. 19) selbst Stehenden. Für den, der in Geschichte drin steht, sieht Geschichte anders aus als für den, der sie nachträglich unter einem Gesichtspunkt darstellt und denkt. Die Geschichte hat den Charakter der Begegnung, sie widerfährt einem. Dem Menschen widerfährt darin seine Begrenztheit. Er muß das Geschehen der Geschichte einfach anerkennen.

a) In der Geschichte stehend weiß der Mensch um seine Geschichtlichkeit und d. h. *Geschöpflichkeit.* Er erfährt die Geschöpflichkeit stündlich am eigenen Leib und weiß darum in einem sehr lebendigen Sinn um Anfang und Ende als Grenzen seiner Existenz. „An Schöpfung glauben heißt nicht nur und jedenfalls nicht zuerst, an etwas glauben, was am Anfang der Welt geschah, sondern es heißt, an etwas glauben, was heute geschieht" (45).

b) In der Geschichte stehend erfährt der Mensch vor allem den *Anspruch des Du.* Ein solches Du kann nun aber nicht nur die Gegenwart sein, sondern auch die Vergangenheit. So hört Gogarten den Anspruch der israelitischen Geschichte und Christi als Heilsgeschichte (88f).

c) Der Begegnischarakter der Geschichte wird deutlich durch den *Wortcharakter.* Wort redet an und im Angeredetsein erfahre ich Begrenzung. So kann ich als geschichtliches Wesen den Anspruch der Verkündigung hören.

Daß es sich bei allen diesen Urteilen über Geschichte um Verkündigung des Evangeliums handle, werde vor allem noch durch ein letztes Urteil deutlich, das in keiner untheologischen Anthropologie vorkommen könne:

d) Die menschliche Geschichte ist die *Geschichte der menschlichen Sünde.* Sprechen wir das Urteil „Sünde" über die Welt aus, so wollen wir damit ein theologisches Urteil fällen. Es soll implizit mit ausgesagt werden: Vor *Gott* stehen wir als die Sünder da, im Verhältnis zu Gott sind wir Sünder. So soll also in diesem Urteil über die Geschichte die Botschaft von Gott als dem Herrn enthalten sein. Und von hier aus wollen dann auch die andern Urteile über die Geschöpflichkeit, die Begegnung des Du, das Angeredetsein, verstanden werden. Dieses Urteil:

Geschichte ist Geschichte menschlicher Sünde, soll zeigen, daß wir nicht von der Wirklichkeit des Menschen als solcher, sondern von der Wirklichkeit des Menschen vor Gott und damit zugleich von der Wirklichkeit Gottes selbst reden. Dieses theologische Urteil über die Geschichte des Menschen als Geschichte der menschlichen Sünde soll die Basis aller anthropologischen Urteile sein; es soll daran deutlich sein, daß immer von Gott mitgeredet ist, wo theologisch vom Menschen die Rede ist.

5. Kritik an diesem Ansatz

Das Verhältnis von Gottes Geschichte und Geschichte ist nicht so, daß man vom Verständnis der Geschichtlichkeit des Daseins zum Verständnis der Geschichte Gottes, d. h. zum Verständnis von Offenbarung kommen könnte. Gottes Wort ist nicht so in der Geschichte, wie die Geschichtlichkeit des Daseins. Das Selbstverständnis des Menschen als eines geschichtlichen ist aber der archimedische Punkt, den Gogarten hat, der Schlüssel, mit dem er die Wirklichkeit des Wortes Gottes erschließen will. Aus diesem Wissen um Geschichtlichkeit kann nur durch Erschleichung das Wissen um die Offenbarung herausgeholt werden. Als geschichtlich verstehe ich mich in allem, was mir als Geschichte begegnet schon dadurch, daß es mir als Geschichte begegnet. Offenbarung vom Verständnis der Geschichtlichkeit her verstanden bedeutet dann nichts als ein anderes Wort für das geschichtliche Sein überhaupt. Von der *materia* der Offenbarung weiß ich ja noch nichts, wenn ich Geschichte überhaupt im existentiellen Sinn auf mich beziehen kann. Offenbarung ist nicht einfach = Geschichte. Das Wissen um Geschichtlichkeit ist ein mögliches menschliches Selbstverständnis, in dem stehend der Mensch die ihm widerfahrende Geschichte verstehen kann; und das ist wiederum nichts als eine *Deutung* der Geschichte. Nur ist der archimedische Punkt nicht die Idee, sondern die Existenz. Existenz weiß aber auch als geschichtliche und mitsamt dem Verständnis ihrer Geschichtlichkeit nichts von Offenbarung als Schöpfung und Erlösung.

a) Gogarten weiß von seiner *Geschöpflichkeit*, er weiß davon als der in einer Welt des Todes, der Begrenzung Lebende (49). Der Schöpfer ist ihm soweit Wirklichkeit, als ihm die Geschichtlichkeit seiner Existenz Wirklichkeit ist. Der Schöpfer spricht zu ihm durch die Welt „auf die der Tod seine Hand gelegt hat“ (49). Nun ist ja aber der Tod nach

christlichem Glauben nicht eine Schöpfungswirklichkeit. Wohl eine Existenzwirklichkeit, aber keine Schöpfungswirklichkeit. Sondern der Tod ist der Sünde Sold. Schöpfung und Fall und Erlösung sind verschiedene Wirklichkeiten. In der Existenz ist natürlich alles beisammen, da ist alles eines. Will ich mein Wissen von Offenbarung an der Existenz orientieren, in dem Glauben, daß ich dort kraft *infusio* ja alle Offenbarungswirklichkeit beisammen habe, so verfalle ich notwendig dem Irrtum, Gottes unterschiedenes Handeln an uns zu verwechseln mit irgendwelchen existentialen *Spannungen*. Die Existenz wird mir zum Schlüssel, Offenbarung zu verstehen. Dann wird mir bald die Sünde zum Deutungsprinzip, bald werden die Schöpfungsordnungen wichtig, bald die Erlösung. Von dem in Gott gegebenen Zusammenhang dieser Wirklichkeiten der Gottesgeschichte weiß ich dann nichts und greife daher wahllos und orientierungslos bald nach dem einen, bald nach dem andern, denn in der Existenz ist ja alles beisammen. Dann bin ich notwendigerweise heute ein Prediger der menschlichen Sünde, morgen ein Prediger der Schöpfungsordnungen, immer Prediger eines Teiles, immer Prediger der Existenz, nie aber Prediger *der* Wirklichkeit, welche Schöpfung, Sünde, Erlösung bei Gott haben. So verwechselt Gogarten in seinem Reden die Geschöpflichkeit mit der Wirklichkeit des Schöpfers und des Falls.

b) Gogarten weiß von der *Begegnung des Du*. Und nun wird ihm die Geschichte Israels und Christus zum Du, darum, „weil geschichtliche Tatsachen sich selbst bezeugen“ (107). Völlig willkürlich und gewaltsam kommt Gogarten von dem allgemeinen Charakter geschichtlicher Tatsachen auf die Geschichte Israels. In Wahrheit kommt er hier nie auf die Geschichte Israels, noch auch auf Christus, wenn er als Offenbarungsbezeugung nichts anderes hat, als die Tatsache, daß geschichtliche Tatsachen sich selbst bezeugen. Mit derselben Konsequenz kann er, wie gestern die israelitische Geschichte, so heute die deutsche Geschichte sich selbst bezeugen lassen. Das Wissen um die Begegnung des Du stellt ihn nicht in das Verständnis des Handelns Gottes, sondern in das reine Verständnis von Existenz hinein und alles, was dieser Existenz gestern, heute, morgen auf irgendwelche Weise von irgendwoher begegnen kann. Gogarten glaubt in Wirklichkeit nicht an den Gott Israels, noch an den Gott in Christus, noch an den Gott, der Deutschland in seiner Hand hat, sondern er glaubt an den Du-Charakter der geschichtlichen Begegnung. Die besondere Offenbarung im Gegensatz zur natürlichen Gotteserkenntnis ist die „wirkliche, sich in Zeit

und Raum ereignende Begegnung mit einem endlichen, konkreten Du" (102). Der Sinn der Heilsgeschichte ist darnach die „Durchbrechung der Tendenz des Menschen, die Sphäre der Geschichte, – der Begegnung von Du und Ich zu verlassen" (103–04).

c) Gogarten weiß vom Wort Gottes nicht als dem ihm die Offenbarung Gottes bringenden, sondern „im prägnanten Sinn" als Begegnung. Gogarten redet vom *Wortcharakter* und meint damit implizit vom Wort selbst zu reden.

d) Der Satz, daß die menschliche Geschichte die *Geschichte der menschlichen Sünde* sei, will ein neues Verständnis der anthropologischen Sätze über Geschichtlichkeit, Begegnung usw. bieten. Es fragt sich nur, ob dieser Satz tatsächlich so deutlich von Gott redet, daß die andern Aussagen über die Geschichtlichkeit von ihm aus als theologische Aussagen verstanden werden können. Und da ist zu sagen: Nein, er tut das nicht. Er redet nicht von der Wirklichkeit Gottes als wirklich seiner, Gottes Wirklichkeit. Denn Gottes Wirklichkeit ist nicht nur das, daß wir Sünder sind, sondern auch das, daß er uns erlöst hat. Beides zusammen ist Gottes Wirklichkeit. Weder das eine noch das andere ist, für sich genommen, Gottes Geschichte, sondern sofort ein Deutungsversuch. Weder die Sündhaftigkeit der Geschichte, noch der „Erlösungsgehalt" der Geschichte kann irgendwie Prinzip einer Theologie werden, wenn wir nicht die Geschichte Gottes verfälschen wollen. Durch die Aussage, daß die Geschichte die Geschichte menschlicher Sünde sei (ZZ 1929, S. 500), wird nicht die Entscheidungsfrage an das Geschichtsverständnis gestellt. Es ist gar nicht das Evangelium, das hier die Frage stellt; denn das Evangelium sieht die Geschichte als Geschichte des göttlichen Handelns, seines zürnenden *und* seines erbarmenden. Dieses in sich ausgedehnte und mannigfache Handeln Gottes läßt sich gerade nicht zu einer anthropologischen Eindeutigkeit, zu einem Deutungsprinzip umschmieden, ohne daß das in sich bewegte und mannigfache Geschehen in ein starres anthropologisches Prinzip verwandelt würde, das nicht mehr geeignet ist, Verkündigung zu sein. Das Evangelium läßt nicht den Ruf *„peccatores"* über die Welt schallen, sondern erzählt von Gott, vor dem wir *peccatores* sind, der uns aber auch gerechtfertigt hat.

Ergebnis: Es ist gefährlich, in einer Zeit, in der *theologia naturalis* von allen Seiten droht, das Evangelium durch etwas anderes als es selber stützen zu wollen, eine *infusio*-Lehre in irgendwelchem Sinn in die Theologie hereinzubringen. Eine solche haben wir aber sowohl in

Brunners Fragen nach im Menschen noch vorhandenen Anknüpfungsmöglichkeiten, als auch in dem Zutrauen Gogartens, die Botschaft des Evangeliums als besondere theologische Anthropologie auftreten lassen zu können.

Wir brauchen demgegenüber eine Theologie, die jeden Satz, auch über die Möglichkeiten des Menschen, von keinem andern Interesse hernimmt, als dem, den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* zu predigen. Denn jede Aussage der Gemeinde über sich und ihr Verhältnis zu der Welt ist gestaltet von diesem Zentrum des Glaubens her. Und jeder Versuch, aus einem anderen Interesse her theologische Aussagen zu machen, muß unbedingt abgewehrt werden; dabei müssen wir jedem, der dazu ein gewichtiges Wort zu sagen hat, Dank wissen, wenn er das Wort auch sagt.

TEIL II

Karl Barth

GOTT UND DAS NICHTIGE

1950

Wir schließen unseren Rückblick, indem wir uns noch zwei *Zeitgenossen* zuwenden, deren allerdings noch nicht vollendetes, aber in seinen Grundzügen doch wohl ausgeprägtes Lebenswerk gerade auf das uns beschäftigende Problem des Nichtigen in eigentümlich intensiver Weise ausgerichtet ist: *Martin Heidegger* (geb. 1889) und *Jean-Paul Sartre* (geb. 1905). Ich weiß, daß man gegen ihre Zusammenstellung protestieren kann (vgl. *Max Müller*, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart 1949). Sie stehen auch in der Tat nur gewissermaßen Rücken gegen Rücken beieinander. Sie sind aber doch beieinander, und wir müssen sie beide hören, wenn wir uns jetzt noch mit *der* Anschauung vom Nichtigen auseinandersetzen wollen, die – rund zwei Jahrhunderte nach Leibniz und rund ein Jahrhundert nach Schleiermacher – für die Jahrzehnte der beiden Weltkriege, für *unsere* Zeit, charakteristisch geworden ist. Die Heutigkeit mit ihren vermeintlich unvermeidlich sich aufdrängenden Gesichtspunkten und Kriterien ist nicht das Maß aller Dinge. Und so ist die sogenannte Existentialphilosophie unserer Zeit, sei es in dieser besonderen Gestalt, sei es in einer anderen, gewiß nicht *die* Philosophie, nach der keine andere mehr kommen wird, der wir also hier eine größere oder gar unsere alleinige Beachtung zu schenken hätten. Man vergesse nicht, daß man sich zur Zeit *Hegels* einer ähnlichen Illusion über die abschließende Bedeutung gerade seiner Lehre mit noch größerer Gewißheit und vielleicht doch auch noch mit größerem innerem Recht meinte hingeben zu sollen. Und die Geltung des *Aristoteles* als *des* Philosophen im katholischen Bereich war und ist ja wahrlich auch eine beachtliche, aber auch problematische Sache. In der Theologie jedenfalls müssen wir einen längeren Atem haben, als daß wir uns auf das Mitgehen mit den jeweils herrschenden philosophischen Strömungen – und wären wir selber an ihnen noch so beteiligt – programmatisch *festlegen*, uns von ihnen das Konzept *vor-*

schreiben oder auch nur authentisch *korrigieren* lassen könnten. Es ist aber nichts dagegen, sondern viel dafür zu sagen, daß wir in der Theologie heute auch die typisch heutige philosophische Denkweise zu uns reden und uns von ihr, soweit dies möglich ist, erleuchten lassen. Wir hören ihre Stimme an dieser Stelle, wie wir die von Leibniz und Schleiermacher gehört haben: in dem für sie allerdings besonders wichtigen *Ausschnitt*, in welchem sie zur Erfassung unseres Gegenstandes Lehre oder auch Warnung bedeuten kann.

Und nun sind wir zunächst bei *Martin Heidegger* in der glücklichen Lage, uns an einer kleinen Schrift, seiner 1929 in Freiburg i. Br. gehaltenen Antrittsvorlesung: „Was ist Metaphysik?" orientieren zu können, in welcher er sein größeres Werk „Sein und Zeit" (bzw. dessen ersten und bis jetzt einzigen, 1927 erschienenen Band) gerade in der uns hier interessierenden Zuspitzung zusammengefaßt hat. Ich berichte hier nicht in Heideggers Gedankengang, sondern in der Weise, daß ich den seine Darlegung faktisch beherrschenden Begriff voranstelle, um dann zu zeigen, auf welchem Weg er bei ihm bis hin zur endlichen Beantwortung der Themafrage zur Entfaltung kommt.

Dieser beherrschende Begriff ist eben der des *Nichts*. Die Frage nach dem Nichts ist nach Heidegger damit aufgeworfen (und im letzten Grund auch schon beantwortet), daß die *Wissenschaft* das Nichts *ablehnt* und *preisgibt* als das „Nichtige" (hier allein wird die Sache so bezeichnet!), um es eben damit doch auch *zuzugeben* (S. 10). Die Wissenschaft bezieht sich ja auf die Welt als auf das *Seiende* und sonst auf *nichts*. Das *Seiende* bestimmt ihre Haltung und sonst *nichts*. Das, womit sie sich auseinandersetzt, ist das *Seiende* und sonst *nichts* (S. 9). Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen. Wir wissen das Nichts, indem wir von ihm, dem Nichts, nichts wissen wollen (S. 10). Schon die Frage: Was *ist* das Nichts? ist widersinnig und so erst recht jede Antwort darauf, die etwa anfangen wollte: „Das Nichts *ist*..." Das Nichts ist eben nur zugegeben, preisgegeben als das, was „es *nicht* gibt" (S. 11). Es ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin *Nicht*-Seiende (S. 12, 13). Aber nicht unsere Verstandeshandlung der Verneinung, nicht unser „Nicht" begründet das Nichts, nicht darum gibt es ein Nichts, weil es diese Verneinung gibt. Diese unsere Verneinung kann ihr vielmehr nur *folgen*, in ihr vollziehen wir doch nur unsere faktische (in Form jenes Ablehnens, aber auch Zugebens und Preisgebens sich vollziehende) *Anerkennung* des Nichts. Das Nichts ist *ursprünglicher* als unser Nicht und unsere Verneinung. Heidegger glaubt,

dafür halten zu dürfen, daß diese entscheidende These „berechtigt“ sei (S. 12). Begründet oder gar bewiesen hat er sie nicht, aber von da ab ist bei ihm in der Tat darüber entschieden, daß unter dem „Nichts“ nicht nur trotz allem, so etwas wie ein *Etwas,* ein in Rechnung zu stellender *Faktor,* sondern ein, ja der *ursprüngliche,* ein unserem Verneinen und damit auch unserem Bejahen *vorangehender,* ein dynamischer und aktiver, und zwar in ursprünglicher Dynamik und Aktivität wirksamer Faktor zu verstehen ist. *Wir* vermögen es *nicht* etwa, uns durch eigenen Beschluß und Willen vor das Nichts zu bringen (S. 24), sondern das Nichts „drängt an“, indem uns in der Grundstimmung der *Angst* das Seiende im Ganzen entgleitet. Eben darum schweigt im Angesicht des Nichts jedes „Ist“-sagen (S. 17). In der Angst *enthüllt* es sich also: nicht als ein Seiendes, nicht als Gegenstand, nicht abgelöst neben dem Seienden, sondern *in eins mit* dem Seienden. In der Angst wird nämlich das Seiende im Ganzen *hinfällig:* nicht vernichtet, aber eben zu einem uns *Entgleitenden* (S. 18). In der Angst wird uns das Nichts offenbar als ein wesenhaft Abweisendes, wobei es doch auf das entgleitende, das versinkende Seiende verweist. Dies ist das Werk dieses Faktors, des Nichts, welches Heidegger als sein *„Nichten“* bezeichnet. Aber eben indem das Nichts nichtet, abweist und auf das entgleitende Seiende verweist, *offenbart* es auch dieses *Seiende* als solches, in seiner vollen, sonst verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere, nämlich in seiner Verschiedenheit von ihm selbst: es ist Seiendes und nicht Nichts. So liegt das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts darin, daß eben es das *Dasein* (des Menschen) allererst vor das *Seiende* als ein solches bringt, den Menschen mit dem Seienden konfrontiert (S. 19). Nur auf Grund der ursprünglichen „Offenbarkeit“ des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes *zu*gehen und *ein*gehen. Und ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts gäbe es auch kein Selbstsein und keine Freiheit des Daseins. So *gehört* also das Nichts nicht nur zum Wesen des Seins selbst – indem im Sein des *Seienden* das Nichten des *Nichts* geschieht – so kommt auch das *Dasein* (dem es ja wesentlich ist, sich zum Seienden zu verhalten) immer schon aus dem offenbaren Nichts her. „Dasein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts“ (S. 20). Wohl ist es wahr, daß wir praktisch *nicht immer,* sondern nur in seltenen Augenblicken in der Angst leben („schweben“). Das hängt damit zusammen, daß uns das Nichts in seiner Ursprünglichkeit zunächst und zumeist *„verstellt“* ist, und zwar dadurch, daß wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende *verlieren,* das Sei-

ende uns nicht als solches entgleiten lassen und damit uns selbst „in die öffentliche Oberfläche" des Daseins drängen. Aber diese ständige, wenn auch zweideutige Abkehr vom Nichts ist „in gewissen Grenzen nach dessen eigenstem Sinn". Es selbst verweist uns ja auf das Seiende! Das ändert aber wieder nichts daran, daß es seinerseits, nur unserem Tageswissen unbewußt, *unausgesetzt* nichtet (S. 27). Zusammenfassend ist also allgemein mit *Hegel* zu sagen: „Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe" und ist der antike Satz *ex nihilo nihil fit* dahin richtigzustellen: *ex nihilo omne ens qua ens fit* (S. 26). – Wir versuchen es von da aus, das Einzelne zu verstehen.

Was ist es zunächst mit dem *Dasein* (des Menschen)? Wir hören, daß es da ein *„Grundgeschehen"* gebe, in dem das *Seiende im Ganzen* dem Dasein *enthüllt* werde. Das Grundgeschehen, in welchem eben das geschieht, wird zunächst umfassend als „die Befindlichkeit der *Stimmung*" bezeichnet (S. 15), wobei es interessant ist, festzustellen, daß eben dieses Grundgeschehen des Daseins auch mit der Metaphysik identisch sein soll (S. 28). Die Stimmung, um die es geht, in der es zu jener Enthüllung des Seienden im Ganzen kommt, kann die der *Freude* sein. Wichtiger scheint für Heidegger selbst eine andere Form dieser Enthüllung, die „eigentliche *Langeweile*": „die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin und her ziehend, rückt alle Dinge und Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen". Aber wenn die Stimmungen uns dergestalt vor das Seiende im Ganzen führen, so *verbergen* sie uns doch noch das Nichts. Sachlich vorgängig diesem Offenbarungsgeschehen und gewissermaßen in einer tieferen Schicht ereignet sich eben die für das Dasein erst wahrhaft konstitutive Offenbarung des *Nichts*. Sie geschieht wieder in einer Stimmung, aber nun eben in der *Grund*stimmung der *Angst* (S. 17). Eben auf Grund der in der Angst geschehenden Offenbarung des Nichts, selbst hineingehalten in das Nichts, kommt das Dasein ja eben dazu, auf Seiendes zu- und einzugehen, kommt es aber auch dazu, je schon über das Seiende im Ganzen auch *hinaus* zu sein und also es zu *„transzendieren"* (S. 20). „Das Hineingehaltensein in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz" (S. 25, 26). Hineingehalten in das Nichts eignet dem Dasein Selbstsein und Freiheit (S. 20). Indem das *Dasein* nicht nur der logischen Verneinung fähig, sondern viel allgemeiner: von einem *nichtenden Verhalten* durchdrungen ist, indem es ja immer

auch in der Härte des *Entgegenhandelns,* in der Schärfe des *Verabscheuens,* in der schmerzlichen Verantwortlichkeit des *Versagens,* in der Schonungslosigkeit des *Verbietens,* in der Herbe des *Entbehrens* begriffen ist, ist und bleibt ihm die ständige, wenn auch vielfach verdunkelte Offenbarkeit des Nichts gegenwärtig (S. 22f). So ist endlich vom Menschen, um dessen Dasein es ja geht, geradezu zu sagen, daß die Hineingehaltenheit seines Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ihn zum *„Platzhalter des Nichts"* macht (S. 23f). Notwendig in die Frage nach dem Nichts gestellt, wird und ist das Dasein eben durch diese Frage selbst *fragwürdig* (S. 27).

Wie aber verhält es sich mit jener für das Grundgeschehen des Daseins wie für die Aktion und Offenbarung des Nichts offenbar so entscheidenden „Grundstimmung" der *Angst?* Wir hörten: das Nichts selbst steht als Agens hinter ihr. Es versetzt uns, wenngleich nur für seltene Augenblicke, in diese Grundstimmung. Sie ist mit Furcht nicht zu verwechseln. Furcht ist ja immer Furcht *vor* diesem und jenem. Angst ist nicht diese Verwirrung der Furcht. Weit eher durchzieht sie eine eigentümliche Ruhe. Angst ist die Angst vor dem Unbestimmten als dem wesenhaft Unbestimmbaren. In der Angst „ist es einem unheimlich". Aber was heißt „es" und was heißt „einem"? In der Angst kann man nicht sagen, *wovor* uns unheimlich ist. *„Im Ganzen ist einem so."* Alle Dinge versinken in eine Gleichgültigkeit. Aber dies geschieht nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem *Wegrücken* als solchem kehren die Dinge *sich uns zu.* Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, *be*drängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses *„kein"* (Halt). Was geschieht? Die Angst offenbart das *Nichts.* Wir „schweben" in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst, diese seienden Menschen, inmitten des Seienden *uns* entgleiten. Darum ist es im Grunde nicht „dir" oder „mir" unheimlich, sondern eben „einem" ist es so: so unheimlich! Nur das *reine Dasein* in der Durchschütterung dieses Schwebens, in der es sich an Nichts halten kann, ist noch da. Die Angst verschlägt uns das Wort. Daß wir in der Unheimlichkeit der Angst oft die leere Stille gerade durch ein wahlloses Reden zu brechen suchen, ist nur der Beweis für die Gegenwart des Nichts. Und wie ist es, wenn die Angst jeweils wieder gewichen ist? Dann müssen wir uns sagen: wovor und warum wir uns ängstigen, war „eigentlich" – *nichts!* In der Tat, das *müssen* wir

uns sagen: das *Nichts* selbst und als solches *war da* (S. 16–17). Und was geschah uns, indem die Angst da war? Was geschieht uns, da sie ja im Grunde immer da ist? Ist sie als Angst freilich ohnmächtig gegenüber dem Seienden im Ganzen, so bekundet sich das Nichts in ihr doch eben *in und mit* dem Seienden, so offenbart sich doch das Seiende selbst in der Angst als ein entgleitendes Ganzes (S. 18). Und wir unsererseits sind in der Angst in einem *Zurückweichen* begriffen, das freilich keine Flucht ist, sondern eine gebannte Ruhe. Eben das, *wovor* wir in der Angst zurückweichen, oder: eben das, *wodurch* wir in der Angst zur Ruhe gebannt sind, ist das *Nichts;* es geht also unser Zurückweichen oder Ruhen in der Angst aus vom Nichts, von seinem Nichten (S. 19). Wohl ist es nun so, daß in der hellen Nacht der Angst erst jene ursprüngliche „Offenbarkeit" des Seienden – daß es ein Seiendes ist und nicht Nichts – ersteht. Wohl ist es also so, daß wir in die Lage kommen, uns das Nichts zu „verstellen", indem wir seinem Verweis auf das Seiende folgen und uns an das Seiende verlieren (S. 21). Aber das ändert wieder nichts daran, daß die Angst *da* ist und mit ihr das nichtende *Nichts* in seiner ursprünglichen Offenbarkeit. Die Angst ist immer da, sie schläft nur bisweilen. Ihr Atem aber zittert ständig durch das Dasein: am wenigsten (!) durch das *ängstliche,* unvernehmlich durch das *betriebsame,* am ehesten durch das *verhaltene,* am sichersten (!) durch das im Grunde *verwegene* Dasein! Und gerade die Angst des Verwegenen, gerade die wirklichste Angst also duldet keine Entgegenstellung zur Freude oder gar zum behaglichen Vergnügen des beruhigten Daseins. Gerade die Angst des Verwegenen steht – jenseits solcher Gegensätze – in geheimem Bunde mit der *Heiterkeit* und *Milde* der schaffenden Sehnsucht! Aber freilich: durchaus als Angst ist sie *da* im Dasein, und jeden Augenblick kann sie selbst *erwachen.* Es bedarf dazu keiner ungewöhnlichen Ereignisse. Ihr Walten ist so tief, daß ihr eigentlich gerade die Geringfügigkeit ihrer möglichen Veranlassung am besten entspricht. Kommt sie nur selten zum Springen, so ist sie doch ständig auf dem Sprunge, um uns, wenn und indem sie springt, je aufs neue in jenes Schweben zu reißen (S. 23).

Von der in der Angst stattfindenden Offenbarung des Nichts her ist nun auch das *Seiende* als solches zu verstehen. Es enthüllt sich uns zunächst in seiner Ganzheit in jenen Stimmungen der Freude oder auch (und offenbar vor allem) der Langeweile. Aber so wird es uns noch nicht in seiner Eigentlichkeit als Seiendes, nämlich in seiner Verschiedenheit vom Nichts offenbar. Dazu bedarf es eben des *Nichts,* seines

Nichtens, in dessen Kraft das Seiende zwar als hinfällig, entgleitend und versinkend, aber eben so als *Seiendes* offenbar wird. Nur weil und indem das Nichts im Grunde des Daseins offenbar wird, kann die volle Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen, zieht es unsere *Verwunderung* auf sich, der dann das *Warum?* die Frage nach seinem Grund und Wesen entspringt, so daß wir *fragen* und *antworten*, d. h. *begründen* und *erklären* und also *forschen* können (S. 19, 27). Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbartheit des *Seienden* als eines solchen *für das menschliche Dasein*. Das Nichts ist also die Ermöglichung der Wissenschaft. *So gehört* das Nichts zum *Wesen* des Seienden. Im Sein des Seienden selbst geschieht das Nichten des Nichts (S. 20). Aber eben unter dieser Bestimmung gibt es nun nicht nur ein Verhalten des *Daseins* (des Menschen) zum Seienden, sondern ist auch dem *Seienden selbst* eine bestimmte, im Verhältnis zu der des Nichts sekundäre, aber reale *Dynamik* und *Aktivität* zuzuschreiben, vollzieht sich in der Sachlichkeit des wissenschaftlichen Fragens, Bestimmens und Begründens eine *Unterwerfung* des Daseins unter das Seiende: auf daß es an ihm, dem Seienden, sei, sich zu offenbaren. Es vollzieht sich also in der Wissenschaft nicht nur ein Einbruch des Seienden, genannt Mensch, des Daseins in das Ganze des Seienden, sondern in diesem Einbruch auch ein *Aufbruch* des Seienden selbst, so daß eben die Wissenschaft als „aufbrechender Einbruch" in ihrer Weise *dem Seienden* allererst *zu sich selbst* verhilft (S. 8–9). Alles natürlich auf Grund der ursprünglichen Offenbarkeit des *Nichts*, in welcher das Seiende in seinem Entgleiten und Versinken, aber eben so auch als Seiendes offenbar ist.

Wiederum ist von der in der Angst stattfindenden Offenbarung des Nichts her nun auch die Verstandeshandlung der *Verneinung* zu verstehen. *Sie* führt *nicht* zum Nichts, denn als gedankliche Verneinung einer Idee, eines gedachten Ganzen des Seienden fördert *sie* nur den formalen Begriff des eingebildeten Nichts, niemals aber das Nichts selbst zutage (S. 14). Das Nichts selbst muß ihr vorangehen; unsere Verneinung kann ihm nur nachfolgen. So bekommt sie ihren Sinn und ihr Recht. Ja, was zeugt eindringlicher für die Offenbarung des Nichts in unserem Dasein als dies, daß wir in der Verneinung immer wieder ein *Nicht* aussprechen, das unsere Verneinung doch nicht aus sich selbst hervorbringt, zu dem ihr ein Verneinbares als Nichthaftes *vorausgehen* muß, zu dessen Aussprache sie, zu der das menschliche Denken als solches, auf ein *Nicht* schon *vor*blickt: ein Nicht, das uns nur offenbar werden und sein kann, wenn und indem sein *Ursprung*, das große

Nichten des *Nichts* und damit das Nichts selbst der Verborgenheit entnommen wird. So gründet sich die *Verneinung* auf das dem Nichten des *Nichts* entspringende *Nicht,* so ist sie doch nur eine Weise des auf das Nichten des Nichts selbst gegründeten *nichtenden Verhaltens* unseres Daseins. Nicht diese Verstandeshandlung der Verneinung *allein* ist – und sie ist auch nicht *führender* Zeuge für das dem Dasein wesenhaft zugehörige Offenbarsein des Nichts, für dessen unser Dasein durchschütterndes Nichten. Abgründiger als sie ist eben jene ganze Reihe von Negationen, die mit Verstandeshandlungen nichts zu tun haben: Entgegenhandeln, Verabscheuen, Versagen, Verbieten, Entehren. Kurzum: gerade das rechte Verständnis dieser Verstandeshandlung zeigt an, daß die Macht des *Verstandes* im Felde der Frage nach dem Nichts und dem Sein *gebrochen,* das Schicksal der Herrschaft der Logik in der Philosophie entschieden ist: „die Idee der Logik selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens" (S. 21–22).

Und nun auf Grund dieser Voraussetzungen Heideggers Antwort auf seine Themafrage: *Was ist Metaphysik? Eine* metaphysische Frage wollte er in seiner Darlegung aufwerfen und beantworten, um eben damit *der* Metaphysik die Möglichkeit zu geben, sich selbst vorzustellen. Metaphysik ist das im Wesen des Daseins – in seinem „Grundgeschehen", das wir zuerst als „Befindlichkeit der Stimmung" kennen lernten – stattfindende *Hinausfragen* und insofern *Hinausgehen* über das Seiende. Metaphysik ist *Transzendenz.* Die Frage nach dem Nichts ist ein solches Hinausfragen und Hinausgehen, in welchem wir Menschen uns immer tatsächlich schon befinden. Also ist die Frage nach dem Nichts eine metaphysische Frage (S. 24). Eine metaphysische Frage, die in ihrer Einzelheit doch das Ganze der Metaphysik durchgreift und umspannt, weil es in ihr offenkundig um das Sein des Seienden geht (S. 24–26) – eine echte metaphysische Frage auch insofern, als sie unser fragendes Dasein in sich hineinnimmt, unser Dasein selbst fragwürdig macht! Denn es ist als wissenschaftliches Dasein unmöglich, wenn es sich nicht „im vornhinein in das Nichts hineinhält". Es kann sich als das, was es ist, nur verstehen, wenn es das Nichts nicht preisgibt. Die ganze vermeintliche Nüchternheit und Überlegenheit der Wissenschaft wird zur Lächerlichkeit, wenn sie das Nichts nicht ernst nimmt. Wissenschaft kann also nur aus der Metaphysik existieren, und zwar aus der von *dieser* metaphysischen Frage, der Frage nach dem *Nichts* durchgriffenen und umspannten, der in dieser Frage auch das wissenschaftliche Subjekt in sich einbeziehenden Metaphysik (S. 26–28). Phi-

losophie aber hat ihre Aufgabe darin, Metaphysik – *diese* Metaphysik – in Gang zu bringen. Philosophie selbst aber kommt nur in Gang durch denjenigen Einsatz der eigenen Existenz des Philosophen in die Grundmöglichkeiten des Daseins, in welchem entscheidend ist: 1. das Raumgeben für das Seiende im Ganzen, 2. das Sichloslassen in das Nichts, 3. das Ausschwingenlassen dieses Schwebens, „auf daß es ständig zurückschwinge“ in die *Grundfrage* der Metaphysik, *die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*

Und nun sind wir auch bei *Jean-Paul Sartre* in der Lage, einen von ihm selbst stammenden Kommentar zu dem Standort und zu der Botschaft zu besitzen, die er in *L'Etre et le Néant* 1943 und in seinem übrigen, zum größeren Teil belletristischen Schrifttum sichtbar gemacht hat. Es handelt sich um die 1945 erschienene Schrift *„L'Existentialisme est un humanisme“*, in der er sich nicht nur mit seinen Gegnern auseinandergesetzt, sondern vor allem auch sich selbst in aller wünschenswerten Klarheit präzisiert, das, worauf es ihm ankommt, einmal nicht in der absichtlich in jeder Hinsicht aufregenden Form seiner sonstigen Produktion übersichtlich herausgearbeitet hat. Hat man es in seinen anderen Schriften nicht bemerkt – durch die Schuld des immer provozierenden Autors oder weil man sich von ihm bloß provozieren ließ, statt hinzuhören auf das, was er sagen wollte! so kann es einem hier unmöglich verborgen bleiben, daß man es auch bei Sartre mit einer in sich durchaus geschlossenen und letztlich auch einfachen Anschauung zu tun hat und daß diese mit der Heideggers zusammen bei aller Verschiedenheit ein eigentümliches Ganzes bildet.

Kommt man von Heidegger her zu *Sartre*, so ist der erste überwältigende Eindruck der, daß *Sartre* eben die Sache *hinter* sich hat (wie wenn er gebannt wäre, nun eben von *ihr* und *nur* von ihr aus zu sehen und zu denken) – die *Heidegger* (als wäre auch er gebannt, nun eben auf *sie* und *nur* auf sie zu blicken) *vor* sich hat. Die Sache ist bei beiden das Nichts. Aber dies ist ihre verschiedene Stellung dazu. Anders ausgedrückt: wir haben es bei *Heidegger* mit der *Prämisse* der Anschauung *Sartres*, bei *Sartre* mit der *Konsequenz* aus der Anschauung *Heideggers* zu tun. Um das zum Prinzip, Maß und Gebot gewordene Nichts geht es bei beiden, aber bei Heidegger fast nur um den Aufweis seiner Mächtigkeit gegenüber dem Dasein, bei Sartre fast nur um den Aufweis des Daseins, dessen sich jenes Prinzip bemächtigt hat. Ich sage bei beiden: *fast* nur. Denn es kann nicht anders sein, als daß hier Über-

schneidungen stattfinden: Man sieht auch bei *Heidegger*, in welcher Richtung er weiter denken würde und müßte, wenn es darum gehen sollte, aus seiner Anschauung von dem mächtig herandrängenden und zwingenden Nichts die Konsequenzen zu ziehen, ein dieser Anschauung entsprechendes positives Bild vom menschlichen Dasein zu entwerfen. Ja, man sieht schon Heidegger die entsprechenden Bewegungen in dieser Richtung machen. Aber sein ganzes Pathos spricht dort, wo es um jene, in der Grundstimmung der immer sprungbereiten, der möglicherweise in jedem Augenblick erwachenden Angst stattfindenden „Offenbarkeit“ des Nichts, und also dort, wo es um das Entgleiten alles Seienden und um die entsprechende Fragwürdigkeit des menschlichen Daseins geht. Umgekehrt ist auch *Sartre* nicht schweigsam, wenn es darum geht, den Ort, von dem er herkommt, die schlechthinige Hinfälligkeit alles dessen, was das menschliche Dasein hinter sich hat, zu kennzeichnen. Er hat der Erkenntnis des Nichts, von der auch er herkommt, sogar eine Spitze gegeben, die ihr bei Heidegger sicher auch nicht fehlen müßte und eigentlich gar nicht fehlen dürfte, aber faktisch fehlt: Die entscheidende Voraussetzung Sartres ist nämlich die nicht ohne ein gewisses Bedauern, aber ausdrücklich und energisch ausgesprochene Leugnung der Existenz Gottes. Er weiß schon darum wahrhaftig auch radikal genug um die Angst, um das *délaissement* (*expression chère à Heidegger* S. 33), um die Verzweiflung. Er hat in „*Le sursis*“ den 1938 – damals noch bloß scheinbar und also „aufgeschoben“ – auf den französischen Menschen zukommenden Krieg in allen Farben eines mythologischen Ungeheuers beschrieben: *on était solidaire d'un gigantesque et invisible polypier.* Seine Darstellung der Hölle in „*Huis clos*“ kann einem, gerade weil sie nur auf das Bild der furchtbaren Banalität der Beziehung zwischen Mensch und Mensch hinausläuft, wohl Hören und Sehen vergehen lassen. Und wieviel wäre da noch zu nennen! Sartre ist in dieser Hinsicht so beredt und anschaulich, daß man ihn weithin dahin mißverstanden und damit erledigen zu können gemeint hat, daß es ihm ja doch nur – als wäre er ein zweiter Zola – um die realistische Aufdeckung der üblen, häßlichen und verächtlichen Seite des menschlichen Lebens gehe. Man hat dabei völlig übersehen, woran doch nach seinen Texten selbst wie nach seinen dazugegebenen ausdrücklichen Erklärungen kein Zweifel bestehen kann: seine Absicht und sein Pathos sind dort zu suchen, wo er den Menschen beschreibt, der nun wirklich nur das andrängende und zwingende *Nichts* hinter sich hat, der weiß, daß er ohne Gott leben muß, der die Angst und das *délaissement* und

die Verzweiflung, den Krieg und die Hölle, der alles das, worauf Heidegger wie gebannt hinblickt, kennt, mit ihm rechnet und der nun gerade so und von daher *Mensch* ist, Mensch zu sein, zu werden und zu bleiben schlechterdings entschlossen ist. Sartre blickt von dort – auch er wie gebannt gerade von dort – aus vorwärts. Heideggers Philosophie entstand im Rückblick auf den ersten Weltkrieg. Sartre ist ein ganz bestimmter, in seiner Weise großartiger Typus des Menschen der französischen Widerstandsbewegung des zweiten Weltkrieges. Aber er war ein *résistant* schon vor dem zweiten Weltkrieg: ein Mann, der die radikale Adversität des Säkulums sah und all den Blinden aufzudecken, aber ebenso sich selbst zu behaupten und auch die Anderen vor aller Kollaboration zu warnen, in solcher Selbstbehauptung zu unterrichten schon damals ebenso fest entschlossen war. Unverkennbar bestärkt und geläutert in dieser *positiven* Absicht ist er denn auch 1945 aus dem zweiten Weltkrieg hervorgegangen. Das greuliche Nein vom Nichts her ist da, aber eben auf ihm erwächst wunderbar das eigentümlich kategorische Ja des menschlichen Daseins. Um dieses Ja geht es Sartre. Er ist, so weit ich sehe, der *männlichste* unter den heutigen Existentialphilosophen. Nicht, daß die Menschen irgendwo „schweben" oder hin- und herschwingen sollen in den berühmten „Grenzsituationen", sondern daß sie eben in diesen Situationen irgendwo *stehen* und *gehen* sollen, ist der Kern seiner Botschaft.

Man versteht ihn von Heidegger her, und man versteht den Zusammenhang zwischen diesen beiden, wenn man auf die ja auch bei *Heidegger* sichtbaren Zusammenhänge achtet, wo wir nicht ohne Überraschung vernehmen, daß gerade die wirkliche Angst, in der uns das Nichts offenbar wird, nicht ohne eine „eigentümliche *Ruhe*" sei, keine Flucht, sondern „gebannte Ruhe", „in geheimem Bunde mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden *Sehnsucht*" – oder wo es heißt, es sei der *verwegene* Mensch, der die Erfahrung der Angst am sichersten, der *verhaltene* Mensch, der sie am ehesten mache, und nun nicht einmal in Entgegenstellung zur Freude, zum „behaglichen Vergnügen des beruhigten Daseins". Man darf auch daran denken, daß Heidegger mit seiner Lehre von der Angst und vom Nichts ja schließlich positiv nicht nur die Metaphysik, sondern auch einfach die ruhige Zielsetzung, Haltung und Arbeit der Wissenschaft begründen wollte. Heidegger ist *nicht* „Nihilist" und ist es niemals gewesen. Daß der Mensch der „Platzhalter des Nichts" sei, das kann doch auch bei ihm eine Aussage von positivem Gehalt sein. Hier eben setzt Sartre ein: nur eben auf

viel breiterer Front, nur daß er sich die Angst und das hinter ihr stehende Nichts, so wenig er sie vergißt, nachdem auch er sie genau visiert hat, nun nicht immer wieder vorbehaltend und aufhaltend in den Weg treten läßt – nur daß er nun eben an dieser Stelle entschlossen *Rechtsumkehrt* macht und zur *Sache,* d. h. zur Darstellung des von der Angst und vom Nichts herkommenden *Menschen,* zur positiven Botschaft von der Existenz eben dieses *Menschen* kommen will. Ob diese Absicht schon wieder in der Linie dessen liegt, was Heidegger als ein „Verstellen" des Nichts mißbilligt? Wie dem auch sei: die Alles und Jedes bedrohende Frage, die Alles und Jedes charakterisierende Fragwürdigkeit, die bei Heidegger den Horizont bildet, behält bei Sartre in der Tat nicht das letzte Wort. Auch seine Werke reden zwar eindringlich und peinlich genug davon: von der *ignominie humaine,* von den unerträglichen Verflechtungen von Ohnmacht, Brutalität, Kitsch, Torheit, Lüge und Angst, die wir das menschliche Leben nennen, von den unentrinnbaren Sackgassen und Labyrinthen, in denen sich der Mensch auch in seinen vermeintlich edelsten Absichten und Anstrengungen verlaufen muß. Aber an irgend einer Stelle pflegt bei ihm plötzlich eine Art *Dennoch* aufzublitzen, ein *Trotz,* der den Untergang erleidet und doch nicht als solchen gelten läßt, sondern in irgend einer Bewegung verrät, daß der Mensch das Ganze letztlich lächelnd durchschaut und auch gemeistert hat, daß er souverän darüber steht. Und eben diese souveräne Bewegung des Verlorenen, der sich doch als solcher zu helfen weiß, ist, wenn ich ihn recht verstehe, der Blickpunkt von Sartres Existentialismus und die Aufforderung zur letzten Entschlossenheit zu dieser Bewegung, der Kern seiner Botschaft. Sartre ist – etwas summarisch ausgedrückt – im Gegensatz zu dem im Tiefsinn verharrenden Deutschen Martin Heidegger – der Typus des ewigen französischen *débrouillard.* Und eben darum und in diesem Sinne kann und muß seine für viele so überraschende Selbsterklärung lauten: *L'Existentialisme est un humanisme.*

Für Sartre ist der Existentialismus – und das ist es, was mit *humanisme* gemeint ist – *une doctrine, qui rend la vie possible* (S. 12). Sein Existentialismus ist nämlich eine Lehre von der *Freiheit,* die der Mensch – gemeint ist: dieses und dieses menschliche Subjekt – *hic et nunc* schlechterdings nirgends finden, wohl aber betätigen und so, im Akt, haben, ja selbst sein kann und soll. Nicht eine Idee also ist diese Freiheit, nicht eine Möglichkeit, über die der Mensch verfügt, nicht eine Gabe, die er empfangen hat, nicht eine Voraussetzung, von der er her-

kommt, nicht eine Art Kapital, das ihm Zinsen trägt, mit dem er anfangen, etwas anfangen kann. Er kann nirgends und mit nichts anfangen. Es gibt kein entsprechendes Etwas. Er kann nur vom Nichts her anfangen. Ihm ist jeder Boden unter den Füßen weggezogen. Es gibt nämlich wie keinen Gott so auch keine menschliche Natur, keine ewigen oder geschichtlichen Gegebenheiten, Konventionen oder Ideale, an die er sich halten, denen er Vertrauen schenken müßte, denen er Respekt schuldig wäre, die ihm irgend eine Hilfe oder Garantie bedeuten oder gar Errettung zu bringen vermöchten. Er kann keine anderen Menschen zu Vorbildern nehmen und nachahmen. Ihm sind und werden keinerlei richtunggebende Zeichen gegeben. Er ist, hat und findet auch in sich selbst schlechterdings nichts, was als Wert, Autorität, Kraft, Würdigkeit usw. in Frage kommen würde, so daß er wenigstens auf sich selber zurückgreifen könnte. Er kann überhaupt nicht zurückgreifen. Was hinter ihm ist, ist immer das Nichts. Von rückwärts her hat er überhaupt keine als eine höllische Zukunft. *Continuons!* wie es vor dem Fallen des Vorhanges in *„Huis-Clos"* heißt. Es gibt nur einen einzigen echten Präzedenzfall, in welchem das Leben möglich wird, von dem aus in eine echte Zukunft zu blicken ist, und dieser Präzedenzfall ist eben die Existenz selber: *L'existence précède l'essence* (S. 17). Der Mensch aber ist das Wesen, das in diesem Präzedenzfall leben, selber dieser Präzedenzfall sein kann. Der Mensch kann zuerst nichts und dann etwas sein: das nämlich, als was er sich selbst will, das, als was er sich erfindet, das, wozu er sich macht (S. 22). Was ist der Mensch? *Ce qui se jette vers un avenir et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir.* Was ist der Mensch? *Un projet, qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un choux-fleur; rien n'existe préalablement à ce projet; rien n'est au ciel intelligible.* Man verstehe recht: der Mensch ist nicht etwa das, was er will. Was er will (etwa einer Partei beitreten, ein Buch schreiben, sich verheiraten und dergleichen) ist nur die Manifestation einer viel ursprünglicheren Wahl: er ist je das, als was er *sich selbst* will (S. 23f) – sich selbst vor allen seinen Gedanken, Neigungen, Passionen, Entschlüssen und selbstverständlich auch vor allen äußeren Verumständungen seines Lebens, vor allem dem, was man sein „Schicksal" zu nennen pflegt. Er hat sich selbst freilich nicht geschaffen, er ist „in die Welt geworfen" – aber geworfen, um sich selbst zu wählen, zu wollen, zu schaffen. *L'homme est condamné* – aber *condamné à être libre* (S. 37). Er hat keine Ratgeber: schon zur Wahl eines allfälligen Rat-

gebers muß er ja allererst sich selbst gewählt haben und jeder wirkliche, jeder echte Ratgeber wird ihm nur sagen können: *Vous êtes libre, choisissez, c'est-à-dire inventez!* (S. 47). Wohlgemerkt: auch die essence, die der Mensch *vor* sich hat, kann nur das sein, was er, indem er sich *selbst* wählt, wählen, wollen, erfinden, schaffen kann und wird. *La vie n'a pas de sens a priori; avant que vous ne viviez la vie, elle n'est rien* (S. 87). Der Mensch hat außer dem, was er ist, lebt und tut, keine Hoffnung. Er kann sich nicht etwa an irgend einem allgemeinen „Fortschritt" beteiligen. Er kann und soll gerade nur handeln. *Il n'y a de réalité que dans l'action (S. 55).* Was ist der Mensch? Er ist *l'ensemble de ses actes*, er ist *sa vie*, er ist *une série d'entreprises* (S. 58). *Ce qui compte c'est l'engagement total* (S. 62): in allen positiven oder negativen Möglichkeiten, in allem Nachgeben oder Sich-Durchsetzen, in allen großen oder kleinen Entscheidungen, in allem, was gut oder böse heißt, immer er selber in der unvermeidlichen Notwendigkeit, dieses *engagement total* zu vollziehen. Das ist es, was zu geschehen hat. *Autour de lui les choses s'étaient groupées en ronde: elles s'attendaient sans faire signes, sans livrer la moindre indication, il était seul, sans aide et sans excuse, condamné à décider sans retour possible, condamné pour toujours à être libre* (aus *„L'âge de raison"*).

Sartre verwahrt sich: sein Existentialismus sei kein *Naturalismus*. Nicht wie der Mensch ist, interessiert ihn, sondern wie der Mensch, indem er allerdings ist, wie er ist, jenes in seinem Leben sich selbst in Freiheit wählende Wesen ist. Sein Existentialismus sei auch kein *Materialismus*, sondern vielmehr die einzige Lehre, in der aus dem Menschen kein Objekt gemacht wird: *nous voulons constituer précisément le règne humain comme un ensemble des valeurs distinctes du règne matériel* (S. 65). Er sei auch kein *Pessimismus*, sondern als Hinweis auf diese Freiheit des Menschen der wahre humanistische Optimismus. Und so sei er vor allem kein *Libertinismus*. Hier ist Sartre wohl am meisten mißverstanden worden. Hier muß jedenfalls sehr genau beachtet werden, daß er seinen Begriff von Freiheit nach seinen ausdrücklichsten Erklärungen durchaus als *Verantwortlichkeit* verstanden wissen will. Man kann sich freilich fragen: vor *wem* sich der Mensch nach ihm nun eigentlich zu verantworten, das heißt von *wem* gefragt er je mit seinem tatsächlich gelebten Leben Antwort zu geben habe? Man kann aber nicht überhören, daß er die Freiheit seines neuen Men-

schen *ethisch* verstanden wissen will: Er ist je in seiner strikt subjektiven Tat verantwortlich für alle Menschen (S. 24). *En se choisissant il choisit tous les hommes.* Er schafft mit jeder seiner Taten – man kann hier gar nicht umhin eine Parallele zu *Kant* festzustellen – ein Bild des nach seiner Meinung sein sollenden Menschen *(une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être). Choisir d'être ceci ou cela c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons.* Wir wählen nicht das Böse sondern das Gute, und was kann „gut" sein, was nicht für *Alle* gut ist? Wir „engagieren" also in unserem jeweiligen Handeln nicht nur uns selbst, sondern immer auch die ganze Menschheit (S. 24f). Wir haben uns immer zu fragen: was würde geschehen, wenn *Jedermann* so handelte, wie ich es jetzt tue, und wir haben an dieser Frage einen Maßstab für die Aufrichtigkeit, in der wir uns selbst wählen und wollen (S. 29). So will Sartre schließlich auch den Vorwurf des *Subjektivismus* durchaus nicht akzeptieren: denn weder entdeckt der Mensch sich selbst nur *in sich selbst:* er entdeckt sich selbst vielmehr angesichts des *Mitmenschen* – noch entdeckt er in sich selbst nur wieder *sich selbst:* er entdeckt vielmehr in sich selbst auch diesen Anderen. *Pour obtenir une vérité quelconque sur moi il faut, que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi ... la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre comme une liberté posée en face de moi ... Aussi découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'inter-subjectivité et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres* (S. 65f). Was Sartre will, ist also keine bloß individuelle Freiheit *la liberté pour la liberté,* das heißt die Freiheit, die von der der Anderen und von der auch die der Anderen nicht zu trennen ist. Nur in dieser solidarischen Freiheit handelt der Einzelne *de bonne foi,* sonst notwendig *de mauvaise foi,* sonst ist er *un lâche* oder gar *un salaud* (S. 83 f)! Gibt es keine sogenannte „menschliche Natur", so gibt es doch eine *universalité humaine de conditions:* die großen menschlichen Konstanten der Notwendigkeit da zu sein, am Werk zu sein, unter den Anderen zu sein und sterblich zu sein (S. 67 f). Freiheit ist Freiheit in der Ordnung dieser Bedingungen. Nur daß sie eben auch das, was die Menschheit unter diesen Bedingungen ist, bzw. sein soll, kein Vorgegebenes ist, sondern immer neu (und darum geht es in der Existenz) erfunden, hervorgebracht, aufgebaut sein will (S. 70). Und das ist die Aufgabe, die jedem Menschen gestellt ist: *Chaque homme se*

réalise en réalisant un type d'humanité ... Chacun de nous fait l'absolu en respirant, en mangeant, en dormant ou en agissant d'une façon quelconque (S. 71 f). Kurz: *il n'y a aucune différence entre être librement, être comme projet, comme existence qui choisit son essence et être absolu; et il n'y a aucune différence entre être absolu temporairement localisé, c'est-à-dire qui s'est localisé dans l'histoire et être compréhensible universellement (S. 72).*

Eben diesen Existentialismus will Sartre nun ausdrücklich verstanden wissen als *un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente* (S. 94). Nicht daß er es wie der alte Radikalismus des 18. und 19. Jahrhunderts mit speziellem Interesse auf die Leugnung der Existenz Gottes abgesehen hätte! Sartre kann einmal sogar sagen: *qu'il est très gênant, que Dieu n'existe pas* (S. 35). Gottes Existenz fällt einfach dahin, weil und indem Alles und Jedes, was der *menschlichen* Existenz an Würde, Wert und Gehalt vorangehen könnte, dahinfällt. Auch ein Beweis für die Existenz Gottes würde, wenn er möglich wäre, nichts daran ändern, daß es nichts gibt, was der Existenz des Menschen vorangehen, was ihn vor jener „Verdammnis zur Freiheit" bewahren, was ihm jene Verantwortlichkeit für sich selbst und für die Menschheit ersparen – und nichts, was ihm den herrlichen Trotz oder die trotzige Herrlichkeit nehmen könnte, in der er die Nichtigkeit alles dessen meistert, was nicht aus ihm und durch ihn ist, um eben, indem er das alles hinter und unter sich läßt, aus und durch sich selbst, eine neue, seine eigene Welt, die Welt seiner, der menschlichen Werte aufzubauen. *L'existence précède l'essence.* Auch ein als existent bewiesener Gott könnte nur hinten anschließen, nur als ein Element dieser der Existenz folgenden *essence* in Frage kommen. Sartre verrät darin Geschmack, daß Gott für ihn auch hier, etwa als *valeur* unter anderen *valeurs*, tatsächlich *nicht* in Frage kommt. Der Beweis gegen Gottes Existenz ist im Grunde damit geführt, daß Gott sich dort, wo er passenderweise seinen Ort haben müßte, nämlich *vor* der menschlichen Existenz, schlechterdings erübrigt, weil alles „vor" nur immer wieder die menschliche Existenz selbst sein kann. Seine Stelle ist schon *besetzt.* Der in die Welt geworfene, in ihr notwendig wirkende, notwendig mit seinesgleichen zusammen seiende, sterbliche, aber in dem allem freie, sich selbst erfindende, wählende, wollende, verantwortlich lebende Mensch *selbst* ist Gott. Ich wüßte nicht, wie man Sartres Existentialismus verstehen wollte, wenn man nicht sähe, daß es sich in ihm von A–Z um das gewiß außerordentliche, das typisch mythologische

Schauspiel einer *Theogonie* handelt. Es ist gewiß ein etwas wunderlicher, kurzatmiger, kümmerlicher Gott, der da erzeugt und geboren wird: ein Gott, dem man viel vorgeben muß, um es ihm abzunehmen, daß es mit den Ansprüchen, die er geltend zu machen, mit den Kräften, deren er gewiß zu sein scheint, mit der Rolle, die er spielen will, seine Richtigkeit hat. Aber die Stellung, die er sich nimmt, die Bedeutung, die er sich gibt – *l'existence précède l'essence* – verrät doch unverkennbar, daß wir es mit einem *Gott* – jedenfalls mit so etwas wie das, was der abendländische Mensch sich unter seinem Gott vorzustellen pflegt – zu tun haben. Dieses Wesen ist nun freilich nur der *Mensch.* Aber es hat doch etwas von dem bekannten Pathos des monotheistischen Gottesbegriffes an sich, wie hier eben der Mensch mit allen anderen Apriorismen auch die Existenz Gottes – jedes *anderen* Gottes! – ausschließt und hinter sich wirft. Eben so meint Sartre den *Menschen* auftreten lassen zu können. Das bedeutet aber offenkundig, daß er ihn als *Gott,* nämlich als den im Unterschied zu allen Göttern *wahren* Gott, auftreten und agieren läßt. Man wird freilich bei Sartre kaum einen Satz finden, in welchem er die Gleichung „*Der Mensch* ist Gott" etwa ausdrücklich vollzogen hätte. Er streift sie gelegentlich, so, wenn er sagt: *Si j'ai supprimé Dieu le père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs* (S. 89). Aber er streift sie nur. Er hat wohl doch zu viel von dem Positivismus der von ihm verachteten älteren französischen Radikalen im Blut, um in diesem Zusammenhang spekulativ oder auch nur dialektisch zu werden. Er braucht Gott nicht einmal dazu, um dem Menschen in jener Gleichung eine göttliche Krone aufzusetzen. Ihm genügt der Mensch als Mensch und also ohne diese Krone. Aber eben der Mensch als Mensch tritt bei ihm in der Funktion der Gottheit auf, der Wunderlichkeit seiner Gestalt zum Trotz bekleidet mit den Attributen jedenfalls des konventionellen abendländischen Gottesbegriffes: aus und durch und für sich selbst seiend, er selber sich selber Anfang und Ziel, absolute Aktualität ohne alle Potentialität, ohne seinesgleichen, allmächtig und sicher auch allwissend. Es fehlt, wenn ich recht sehe, nicht einmal die so beliebte Unendlichkeit Gottes, die man ja in der Uneingeschränktheit wiedererkennen mag, in der das Sartresche Mensch-Gott-Wesen sich selbst als solches zu behaupten getraut. Von den Inhalten des *biblischen* Gottesbegriffes fehlt selbstverständlich jede Spur. Jenes *konventionelle* Gottesbild aber ist nahezu vollständig. Nur daß eben die Existenz Gottes geleugnet, nur daß eben der „gottlose", d. h. der die Anerkennung eines von ihm selbst verschiedenen höchsten

Wesens losgewordene *Mensch* mit den Zügen jenes konventionellen Gottesbildes ausgestattet ist!

Wir wenden uns mit derselben Frage: was nun eigentlich aus *Gott* geworden sein möchte, zunächst noch einmal zu *Heidegger*. Der Ausgangspunkt ist hier nicht ganz der gleiche wie bei Sartre. Sartre hat Heidegger mit sich selbst zu den Existentialisten *atheistischen* Bekenntnisses gerechnet (S. 17). Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß Heidegger selbst sich neuerdings explizit dagegen *verwahrt* hat, daß seine Lehre atheistisch sei. Aber wenn Heidegger nicht Atheist ist, dann ist es Sartre (im selben Sinne, wenn auch in anderer Wendung) auch nicht. Heidegger dürfte in dem Sinne Atheist *sein*, daß wirklich nicht abzusehen ist, wie und wo es außerhalb seines Dreieckes: „das Seiende – das (menschliche) Dasein – das Nichts" für einen Gott Raum geben sollte. Und er ist in dem Sinne auch *nicht* Atheist, daß das Wesen und die Funktionen eines Gottwesens auch bei ihm nicht fehlen, sondern nur eben faktisch auf eine andere Größe übertragen sind. Auch er hat die Gleichung *nicht* vollzogen. Auch er ist aber nicht zu verstehen, wenn man nicht sieht, daß es sich auch bei ihm um eine solche – nicht dieselbe, aber eine entsprechende – Gleichung handelt. Das Pseudonym, unter dem sich die Gottheit bei Heidegger verbirgt, ist faktisch – das *Nichts*. Wohin schaut denn Heidegger vom Menschen her, während Sartre vom Nichts her auf den Menschen schaut? Im Blick auf was ist er denn im selben Sinne gläubig, wie Sartre im Blick auf den Menschen unverkennbar gläubig ist? Wir hörten: das sei die vom Nichts erzwungene Grundfrage der Metaphysik: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr *Nichts?* Wir hörten von der ursprünglichen und umfassenden Dynamik und Aktivität dieses *Nichts:* wie es in der Tat zwingt, andrängt, abweist, nichtet – wie es nie von uns zu entdecken ist, in der Angst aber, als in des Daseins Grundstimmung, sich selber offenbart, wie dieses unser Dasein selbst ein Hineingehaltensein in das *Nichts* ist, durch die Frage nach dem *Nichts* konstituiert wird, wie das Offensein für das *Nichts* die eigentliche Grundtugend, das „Verstellen" des *Nichts* die eigentliche Grundsünde des Daseins ist, und wie schließlich das Seiende selbst nur ist, indem das *Nichts* in und mit ihm ist, dem Dasein als Seiendes nur offenbar wird, indem es entgleitet und versinkt, indem gerade das *Nichts* darauf verweist, daß und was und wie es ist. Wir hörten, es sei das *Nichts* das Woher und Wohin der Transzendenz, die Wurzel und schließlich der Gehalt der menschlichen Wissenschaft. Wir hörten: „Das reine Sein und das reine Nichts ist *dasselbe*" und: *ex*

nihilo omne ens qua ens fit. Muß man nicht sagen: so uninteressant es bei Sartre ist, daß die Existenz Gottes explizit *geleugnet* wird, indem seine Stelle faktisch durch den *Menschen* besetzt und ausgefüllt ist, so uninteressant ist es bei Heidegger, daß die Existenz Gottes hier *nicht* explizit *geleugnet* wird, indem seine Stelle doch auch bei ihm vollständig und endgültig nun eben durch die allmächtig herrschende und bewegende Tiefe des *Nichts* besetzt und ausgefüllt wird. Man darf ruhig sagen: Sartre *könnte Gott* auch *nicht* leugnen, Heidegger *könnte* ihn auch *leugnen* – ohne daß beim Einen oder beim Anderen etwas Wesentliches daran geändert würde, daß Gott zwar nicht tot, wohl aber durch den Aufweis eines Gottesersatzes abgeschafft, gewissermaßen in Ruhestand versetzt ist. Verschieden von Sartre ist Heidegger nur darin, daß er diesen *anderen* Gottesersatz gewählt hat: „Ich hab mein Sach auf *Nichts* gestellt!" Eben dieser Gottesersatz hat aber auch bei ihm tatsächlich die Stellung und Funktion eines Gotteswesens übernommen. Eine mythologische *Theogonie* ist also der Sinn auch seiner Lehre. Auch er hat kein Interesse daran, sie als solche kenntlich zu machen, die Gleichung: „Das *Nichts* ist Gott" ausdrücklich aufzustellen. Auch ihm genügt das Nichts als solches: auch ohne die Krone solcher Benennung. Auch er brauchte aber nach Abschaffung Gottes des Vaters Jemand *pour inventer les valeurs.* Der Jemand, den er zur Ausübung dieser Funktion entdeckt, tauglich befunden und eingesetzt hat, ist eben das *Nichts:* im Verhältnis zu dem auch das Seiende nur entgleitend und versinkend sein kann, im Verhältnis zu dem auch der Mensch nur Platzhalter ist – das *Nichts* als Grund und Maß und Erhellung aller Dinge. Auch ihm dürfte nach Heideggers Angaben von den wesentlichen Zügen des konventionellen Gottesbildes (Aseität, Einzigkeit, Allmacht, Allwissenheit, Unendlichkeit usw.) kein einziger fehlen. Nur mit dem *biblischen* Gottesbegriff hat selbstverständlich auch es nichts zu tun. Seiner ist in diesem wie in jenem Mythus überhaupt nicht gedacht. Man könnte also wohl sagen, daß der biblische, der wirkliche Gott von der mit diesen beiden Mythen verbundenen Abschaffung oder Pensionierung „Gottes" überhaupt nicht getroffen wird. In dem von Heidegger und Sartre abgeschafften, weil ersetzten „Gott" wird ja die Kirche den, den sie Gott nennt, niemals wiedererkennen können. Aber selbstverständlich auch nicht in dem, was der positive Sinn dieser beiden Mythen ist, auch nicht in dem von ihnen angebotenen Gottesersatz: ob uns nun vom Menschen gesagt werde, daß durchaus Er oder, vom Nichts, daß durchaus *Es* das erste und das letzte Wort sei, das

Wesen, von dem her und zu dem hin alle Dinge seien. Vom biblischen Gottesbegriff her gesehen sind tatsächlich diese beiden Gebilde, zwischen denen wir bei Heidegger und Sartre zu wählen haben, in dem Charakter, der Stellung und der Funktion, die ihnen da zugewiesen wurde, nur Mythologumene.

Aber nicht um uns über Gott, sondern um uns über das *Nichtige* zu unterrichten, haben wir uns hier mit Heidegger und Sartre beschäftigt. Eben dem *Nichtigen* scheint ja – wir haben die nötigen Vorbehalte gemacht! – Heidegger das *Gesicht*, Sartre den *Rücken* zugewendet zu haben, um dementsprechend zu ihren verschiedenen Verabsolutierungen vorzustoßen, um dementsprechend nach einem Gottesersatz – ein Jeder nach dem seinen – zu greifen. Was ist dieses Nichtige, auf das Heidegger *hin*, von dem Sartre *her* denkt? Was wissen sie von dem, was dem Einen offenbar Ziel, dem Anderen offenbar Voraussetzung ist? Ist es identisch oder nicht identisch mit dem Nichtigen, das uns hier in seinem Verhältnis und Gegensatz zu Gott beschäftigt? Haben wir hier etwas – und wenn Ja, *was* haben wir hier zu lernen?

Wir sahen: die Unwissenheit über *Gott* ist bei Heidegger und Sartre gleich erstaunlich. Nicht einmal *der* Gott, den sie explizit oder implizit *leugnen*, jedenfalls *ignorieren* wollen und faktisch *ersetzen*, ist der, über dessen Verhältnis und Gegensatz zum Nichts wir hier nachdenken. Und so erst recht nicht der Gottes*ersatz*, den sie uns, sei es in der Figur des den Menschen in Anspruch nehmenden *Nichts selbst* – beide, ohne die Gleichung zu vollziehen, aber beide faktisch – anzubieten wagen. Die Vermutung liegt von daher nahe, daß sie, je in ihrer Weise, beide mit ihrem, dem existentialistischen Nichts beschäftigt, nun doch mit etwas ganz *Anderem* beschäftigt sein möchten als mit dem Nichtigen, das wir hier als das vor *Gott* Nichtige ins Auge gefaßt haben. In der Tat: wir werden da, wo es um die Erkenntnis *Gottes* so steht wie bei diesen beiden Philosophen, schließlich auch keine annehmbare Erkenntnis des *Nichtigen* zu erwarten haben. Wir würden aber auch hier nicht gut tun, nicht damit zu rechnen, daß der Zwang der Sache selbst sich in allen menschlichen Erkenntnissystemen bis zu einem gewissen Grad und manchmal sogar erstaunlich kräftig durchzusetzen vermag – und also damit, daß aller Vermutung zum Trotz auch hier etwas zur Sprache gebracht und zu lernen sein möchte, was das Aufmerken nun immerhin der Mühe wert macht. Man könnte diesen Zwang der Sache selbst ja schon darin erblicken, daß sowohl Heidegger wie Sartre – wenn auch in großer atheistischer Blindheit – am Gottesproblem als solchem doch

nicht vorbeigekommen sind und auch darin, daß sie bei ihrer faktischen Ersetzung und faktischen Leugnung Gottes an den *wirklichen* Gott überhaupt nicht herangekommen, *ihn* zu leugnen gar nicht in die Lage gekommen sind. Sehen sie nun nicht doch schon in dieser Hinsicht etwas von dem, was sie *nicht* sehen wollen? Und nun ist auch im Blick auf das, was als jenes Nichts *vor* dem Einen und *hinter* dem Anderen steht, zu fragen: Ob sie nicht doch etwas von dem sehen, was sie auf Grund ihrer Unwissenheit über Gott eigentlich *nicht* sehen könnten und was ihnen nun dennoch irgendwie höchst sichtbar zu sein scheint? Ich möchte es die pure *Präsenz* und *Wirksamkeit* des Nichtigen nennen: entsprechend dem, was ich von beiden gesagt habe: daß sie von dieser Sache wie *gebannt* erscheinen – so gebannt, daß der Eine wirklich nur noch auf sie *hin*, der Andere wirklich nur noch von ihr *her* denken kann. Mag denn alles, was sie unter diesem Bann erkennen, was sie darüber zu sagen haben, ohnmächtig und verkehrt sein, mag es sich bei Beiden auch für ihre Erkenntnis des Nichtigen als höchst verhängnisvoll erweisen, daß sie beide, unfähig, von Gott her und auf Gott hin frei zu denken, nun gerade von dieser Sache her und auf sie hin sich bannen, verpflichten, gefangennehmen lassen! Das ist sicher, daß man gerade aus dem ihr Denken und ihre Sprache bestimmenden *Bann* von dieser Sache her und auf diese Sache hin indirekt etwas ablesen kann, was etwa aus der Lehre von Leibniz oder aus der Schleiermachers so nicht abzulesen ist: Das Nichtige ist auf dem *Plan*. Es ist kein bloßes Gedankengespinst, kein bloßer Gesprächsgegenstand. Es ist nicht bloß das Werk unserer Verneinungen, und es ist mit unseren Bejahungen nicht aus dem Weg zu räumen. *Es ist da.* Es stürmt übermächtig auf uns ein, indem wir existieren – und wir existieren, indem wir von ihm wie eine Kugel in die Welt geschossen sind. Wir müssen es ins Auge fassen, denn es *ist* schon in unserem Auge. Wir erfahren es, und nun, indem wir *es* erfahren, erfahren wir auch uns selbst und alle Dinge. Das Staunen Heideggers ist in dieser Hinsicht nicht weniger beredt als der Trotz von Sartre, und dieser nicht weniger zeugnishaft als jener. Sie denken beide in und aus der realen *Begegnung* mit dem Nichtigen. Sie mögen diese Begegnung und also auch das Nichtige selbst mißdeuten. Sie könnens sie aber keinen Augenblick vergessen. Sie verstehen wohl nicht, was sie lesen, aber sie lesen sicher *diesen* Text. Sie denken und reden aus und in der – nicht radikalen, aber doch sehr beträchtlichen *Erschütterung*, die die beiden Weltkriege für das abendländische Denken und für die abendländische Sprache bedeutet haben. Das 18. und das 19.

Jahrhundert, *ihr* Optimismus und *ihr* Pessimismus, *ihr* Quietismus und *ihr* Aktivismus, *ihre* Spekulation und *ihr* Positivismus liegen für einmal hinter ihnen. Ist „der Weg zurück" wohl auch bei ihnen nicht einfach abgeschnitten – wer weiß, was wir noch erleben werden, wenn beide ihre Linien zu Ende ziehen? – so ist er doch zunächst kräftig verbaut. Sie können es jedenfalls vorläufig nicht verleugnen, daß das Nichtige – es könnte so etwas wie das wirklich Nichtige gewesen sein – in unüberhörbarer und unvergeßlicher Weise zu ihnen gesprochen hat, daß jedenfalls die Frage nach ihm für sie aus der Fülle *der* Probleme herausgetreten, daß sie für sie *das* Problem geworden ist. Erhöhte, verschärfte Aufmerksamkeit in dieser Richtung – das ist es, was man, wenn man es sonst noch nicht gelernt hat, bei ihnen bestimmt lernen kann. In diesem Sinne verstanden kann heute niemand – ob er es gerade bei ihnen oder sonst gelernt hat – einen ordentlichen Gedanken denken, ein ordentliches Wort sagen, ohne „Existentialist" zu sein und als solcher zu denken und zu reden: gestellt und betroffen durch die in unseren Tagen in besonderer Eindringlichkeit geschehene *Ankündigung* der Präsenz und Wirksamkeit des Nichtigen. Wer den *Schock* nicht kennte, den Heidegger und Sartre in diesen Jahrzehnten empfangen und zu dessen Zeugen sie sich gemacht haben, der würde nicht als Mensch unserer Zeit denken und reden, der würde der Möglichkeit beraubt sein, sich den anderen Menschen unserer Zeit wirklich verständlich zu machen. Denn wir Menschen dieser unserer Zeit sind Menschen, die diesen Schock, ob bewußt oder unbewußt, nun einmal empfangen haben. Die Begegnung des Menschen mit dem Nichts hat in unseren Tagen in einer Weise stattgefunden, die eine in dieser Hinsicht außerordentliche *Gelegenheit* bedeutet. Mehr kann und darf man wohl nicht sagen; denn der Mensch lebte *immer* in dieser Begegnung, und mehr als eine außerordentliche *Gelegenheit*, sich ihrer bewußt zu werden, ist uns auch in unserer Zeit nicht geboten. Zu der Prahlerei, wir, wir hätten „den Dämonen in die Augen gesehen", ist auch heute kein Anlaß. Denn daß uns heute eine außerordentliche Gelegenheit geboten ist, in jener Begegnung mit dem Nichts das Nichts auch zu erkennen, das bedeutet ja noch nicht, daß das wirklich geschehen ist. Wir haben Gründe zu der Annahme, daß das auch bei Heidegger und Sartre *nicht* wirklich geschehen ist. Man wird aber nicht leugnen können, daß sie die hervorgehobene Gelegenheit dazu in hervorgehobener Weise wahrgenommen haben. Und daß sie die Zeit auf diese ihre große Gelegenheit aufmerksam machen, daß sie jedenfalls das *Thema* des Nichtigen in solcher

Dringlichkeit zur Sprache bringen, das ist ihr positiver Verdienst in dieser Sache, damit leisten sie faktisch etwas, was man in viel alter und neuer – auch christlicher – Literatur so nicht geleistet findet.

Aber eben das können wir unseren Existentialisten bei aller Dankbarkeit für ihren Ruf zur Sache – zu *dieser* Sache – *nicht* – zugeben, daß sie mit ihrer Lehre vom Nichts auch nur in die Dimension vorgestoßen wären, in welcher das Nichtige nach *christlicher* Erkenntnis als das *wirklich* Nichtige zu sehen und zur Sprache zu bringen ist. Das hängt natürlich mit ihrer Unwissenheit über *Gott* zusammen, auf Grund derer sie den Gesichtspunkt gar nicht einnehmen können, unter dem hier zu sehen, zu denken und zu reden wäre. Sie sehen, denken und reden als sehr echte, sehr aufgeschlossene, sehr aufrichtige Kinder unserer Zeit: sehr teilnehmend an der großen Erschütterung des Menschen unserer Zeit, aber des ungeachtet – und darin einem Leibniz oder Schleiermacher nun doch nicht ungleich – von einem frei gewählten menschlichen Standort aus: in der ungebrochenen Zuversicht, einen solchen von sich aus wählen und beziehen zu sollen und zu dürfen und in der ungebrochenen Zuversicht, die Dinge von da aus sehen zu können wie sie sind. Man liest bei *Heidegger* den wirklich schönen Satz über die Wissenschaft, sie habe „ihre Auszeichnung darin, daß sie grundsätzlich und ausdrücklich und einzig der Sache selbst das erste und letzte Wort gibt. In solcher Sachlichkeit vollzieht sich eine Unterwerfung unter das Seiende selbst, auf daß es an ihm sei, sich zu offenbaren" (S. 9). Aber gerade hinsichtlich der Wahl und des Bezuges des *Standortes* der Wissenschaft hat solche „Unterwerfung unter das Seiende" weder bei Heidegger noch bei Sartre stattgefunden; es hatte „die Sache selbst" *dazu* weder ein erstes noch ein letztes Wort, sondern gar nichts zu sagen. Eines ist von der Erschütterung der Zeit auch bei ihnen nicht erreicht, geschweige denn gebrochen, wie es denn auch von bloß weltgeschichtlichen Erschütterungen gar nicht erreicht und gebrochen werden kann: die selbstgenugsame Sicherheit des *ego cogito* als die Voraussetzung ihrer ganzen Entwürfe. Von da aus konnte und kann das wirklich Nichtige nun einmal auch bei stärkstem Eindruck von seiner Präsenz und Wirksamkeit *nicht* gesichtet – von da aus konnte und kann es im Grunde nicht anders interpretiert werden, als wie das von da aus auch sonst geschehen ist und da, wo der christliche Erkenntnisgrund nicht in Kraft treten kann, sicher immer wieder geschehen muß. Hätte es keinen Sinn, den Existentialisten abzustreiten, daß das, was ihnen *begegnet* ist und was sie *objektiv* gesehen haben, das wirklich Nichtige gewesen

ist, so muß doch sehr bestimmt festgestellt werden, da sie mit sehenden Augen *nicht* gesehen haben, daß das, was sie sichten, beschreiben und verkündigen, dieses wirklich Nichtige *nicht* ist: so wenig wie der Gott, den sie leugneten und nicht leugneten, ignorieren und durch Surrogate ersetzen, der wirkliche Gott ist.

Wir vergegenwärtigen uns zunächst den Sachverhalt bei *Sartre.* Wir sagen: er hat die Sache *hinter* sich. Er hat sie sehr bestimmt als Bosheit und Übel erkannt, sehr real als Katastrophe und Misere verstanden, er hat ihre Aktualität als so dringlich empfunden, daß er dauernd auf sie zurückkommen, sie wieder und wieder vor sich selbst und der Mitwelt ausbreiten muß: er ist so intensiv mit ihr beschäftigt, daß man ihn dahin mißverstehen konnte, als sei es ihm nur darum zu tun, den Menschen und die Welt „schlecht zu machen". Aber er hat sie *hinter* sich. Das ist Sartres dreifache Stärke: daß er die Sache (1) so real, (2) so aktuell sieht und nun eben doch (3) hinter und unter sich hat. Hier am ehesten könnte man meinen, so etwas wie eine ferne Erinnerung an christliche Erkenntnis aufblitzen zu sehen: das Böse, das Üble – in voller Aktualität – und nun dennoch gerade so: dahinten, da drunten, entgiftet, entmachtet, überwunden. Man bewundert die Art, die männliche Entschlossenheit, in der Sartre die Sache hinter sich bringt. Aber eben hier steckt auch die tiefe Problematik seiner Sicht. *Wer* bringt diese Sache hinter sich? *Der Mensch,* der inmitten von Mottenfraß und Untergang trotzig sich selbst wählt, erfindet und will – der, in die Welt geworfen, sich selbst in die Zukunft, seine Zukunft, wirft – der Mensch, der es unternimmt, sein Leben in voller, von ihm allein übernommener und zu tragender Verantwortlichkeit selbst zu leben. Wohlgetan und wir sind auch dabei! möchte man diesem Menschen zurufen. Aber wo haben wir doch dasselbe schon einmal gehört? Ist das nicht die alte Parole der Stoa: *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae?* Nichts ist *gegen,* viel ist *für* diese Parole zu sagen. Nur Eines ist zu bemerken: das Nichtige, das man so, nämlich mit ein bißchen in einem letzten Grund unbekümmertem Mannesmut hinter sich bringen kann, das Nichtige, dem Ich gewachsen bin, indem Ich ihm, im Untergang triumphierend, Mich entgegenhalte, das Nichtige, das Ich damit anerkenne und widerlege, daß Ich ihm trotze – dieses Nichtige ist nicht das *wirklich* Nichtige. Es mag eine sehr bedeutsame, eine sehr wüste und bedrohliche, sehr mächtig angreifende Sache sein, aber solange ich ihm noch in dieser Souveränität gegenübertreten, solange ich noch mit ihm umgehen, ja spielen – in immer neuen Schauspielen tatsächlich mit

ihm spielen – solange ich es *so* hinter mich bringen kann, sollte ich mir nicht einreden, daß ich es mit meinem und der Menschheit und des Lebens eigentlichen, gefährlichen – tödlich gefährlichen – Feind zu tun habe. Wie, wenn mir, indem ich mich selbst in meine Zukunft werfe, indem ich mit *dem* Feind fertig werde, mit dem man *so* fertig werden kann – mit der Widrigkeit der Umstände nämlich, mit der Dummheit und Bosheit der Menschen, mit all den Verstrickungen, die sich daraus immer wieder ergeben, mit den ganzen Adversitäten des Säkulums – wie, wenn mir bei diesem ganzen tapferen und siegreichen Kampf Georgs mit dem Drachen der eigentliche, der tödlich gefährliche Feind gelassen von hinten über die Schulter blickte, grinsend über meine ganze Männlichkeit, seiner Sache nur um so sicherer, weil ich ihn, indem ich ein geringeres Gruseln *lernte* und glücklich *verl*ernte, offenbar vergessen habe? Wie, wenn er mitflöge, mich spielend überholte und vor mir am Ziel wäre, indem ich mich selbst in meine Zukunft werfe? Wie, wenn ich es in dem wirklich Nichtigen mit einem Gegenspieler zu tun hätte, dem ich auch mit meiner stolzen Verantwortlichkeit für mich selbst und für die Menschheit – in der ich ja doch nicht weiß, *wem* ich sie nun eigentlich schuldig bin, *wer* dabei nun eigentlich mein Richter ist – im Geringsten nicht imponieren kann? Wie, wenn ich es mit einer Widerlegung und Aufhebung gerade der Existenz zu tun hätte, von der ich so kühn behaupte, daß sie allem Wesen vorangehe? Dieser Feind, dieser Gegenspieler, diese Widerlegung und Aufhebung meiner *Existenz*, dieses Nein, von dem auch mein das Nein überwinden wollendes Ja – weil und indem es doch nur das meinige ist – betroffen und umklammert ist: *dies* könnte das *wirklich* Nichtige sein. Und von ihm hat Sartre keine Ahnung. Sonst könnte er nicht jenen Mythus erfunden haben, laut dessen im Effekt der *Mensch* der Gott ist, der dem Nichtigen gewachsen und überlegen ist. Die Kümmerlichkeit dieses Gottes – vielmehr: die Tatsache, daß Sartre ihn gar nicht für einen kümmerlichen, sondern für einen ziemlich stattlichen, zu jenem Drachenkampf zweckdienlich ausgerüsteten Gott halten kann, verrät die relative *Harmlosigkeit* des von ihm visierten Drachen. Im Kampfe gegen ihn kann vielleicht vorläufige, aber keine endgültige Entscheidung fallen. Mit ihm kann man so umgehen, wie Sartre mit ihm umgeht. Ihn kann man zum Gegenstand einer ganzen schönen Literatur machen. Ihn kann man zum immer neuen entzückten Gruseln und gruselnden Entzücken des Publikums auf die Bühne bringen. Wie man mit ihm fertig wird, darüber kann man dieses Publikum *belehren* oder doch (mit einem

skeptischen Lächeln in den Mundwinkeln) zu belehren *versuchen*. Man kann, wenn man das Zeug dazu hat – und Sartre hat es –, den Existentialismus als Humanismus, als die alte und ewig neue Botschaft von der Souveränität des freien Menschen, zur großen Mode machen. Man kann mit ihm dem Menschen, der die zwei Weltkriege hinter sich hat, ein bißchen *Mut* machen für die zweite Hälfte dieses seltsamen letzten Jahrhunderts des zweiten Jahrtausends nach Christus. Gute Absicht und gute Tat! Eine Morphiumspritze kann ja wirklich in vielen Fällen eine gute Tat sein. Aber eben, daß man das *kann* oder doch *versuchen* kann, beweist, daß die Sache trotz allem und allem *so gefährlich nicht ist*, wie sie zunächst zu sein scheint. Sähe man, daß man es mit der Krankheit zum Tode zu tun hat, dann würde man nicht mit der Morphiumspritze hantieren. Und das ist es, was Sartre tut und womit er eben beweist, daß ihm die Krankheit zum Tode, das wirklich Nichtige, so unbekannt ist wie der wirkliche Gott.

Und nun noch einmal *Heidegger*. Die Lage ist hier insofern anders, als er das Nichtige – oder das, was das Nichtige sein könnte, was man auf den ersten Anblick dafür meint halten zu sollen – *vor* sich hat. Er ist entschieden kein *débrouillard*. Er ist nicht fertig mit diesem Faktor, er spielt nicht mit ihm. Er behandelt ihn mit religiöser Feierlichkeit. Er wirkt darum unverhältnismäßig viel ernsthafter als Sartre. Man versteht darum die Abneigung, die er diesem gegenüber zu empfinden scheint und die Entrüstung seiner Freunde über die Möglichkeit, ihn mit diesem auch nur in einem Atem zu nennen, geschweige denn zusammen zu sehen. In der Tat: wir befinden uns hier in einer anderen Landschaft. Aber wenn wir nun mit der gleichen Frage wie an Sartre, so auch an ihn herantreten, mit der Bitte um Auskunft über das Nichtige, so kann auch bei ihm nur festgestellt werden: er hat es so wenig gesehen wie jener. Man könnte darüber hinwegsehen, obwohl es bei einem sprachlich so empfindlichen Mann wie ihm nicht bedeutungslos sein kann, daß er sein *Nichts* in der Schrift über die Metaphysik nur einmal (einleitend und eigentlich nur zur Bezeichnung seines alogischen Charakters) ausdrücklich als das *Nichtige* bezeichnet hat. Ihm *ist* es eben gar nicht das Nichtige. Daß es sich dem Menschen gerade in der Grundstimmung der *Angst* offenbart, könnte zwar noch in diese Richtung weisen. Aber schon diese Angst ist ja – und hier berührt er sich direkt mit Sartre – in ihrer eigentlichsten Gestalt schon überwundene Angst: Ruhe, Gelassenheit, Verwegenheit sogar. Und das, *als was* sich das Nichts in der Angst offenbart, das Heideggersche Nichts selbst und

als solches hat nun wirklich gar nichts Angsterregendes. Wie könnte es sonst laut Heideggers Mythus in die Funktionen Gottes eintreten, selber zum Gottesersatz werden? Sonst hätte Heidegger ja eben damit sagen wollen und müssen, daß der Teufel der wahre Gott sei. Er denkt aber gar nicht daran, etwas Derartiges sagen zu wollen. Ihm ist das Nichts keine furchtbare, keine scheußliche, keine finstere, sondern eine fruchtbare, eine heilsame, eine lichterfüllte und Licht ausströmende Tiefe. Vor dem Nichts soll man sich ja nach ihm nur ja nicht verschließen, sondern ihm gegenüber soll man sich öffnen, weil ohne solche Öffnung keine Metaphysik, keine Wissenschaft möglich ist, weil das Dasein überhaupt nur als hineingehalten in das Nichts Dasein sein kann. Was sollte das Nichts, das in diesem durchaus positiven Sinne an die Stelle Gottes treten, die Funktionen Gottes übernehmen und ausüben kann, mit dem *wirklich* Nichtigen zu tun haben? Das Heideggersche Nichts ist ein *ambivalenter* Begriff. Es geschah in bitterstem Ernst, wenn Heidegger sich schon 1929 zu jener Hegelschen Identifikation des Nichts mit dem Sein bekannt hat. Man könnte tatsächlich schon in jener Schrift für den sie beherrschenden Begriff des *Nichts* auf der ganzen Linie den Begriff des *Seins* einsetzen, ohne daß an dem Sinn und Gehalt ihrer Darlegung auch nur das Geringste geändert würde. Und nun hat Heidegger selbst (in einem an einen französischen Anhänger von Sartre gerichteten Brief über den „Humanismus", geschrieben 1946, veröffentlicht im Anhang zu „Platons Lehre von der Wahrheit" 1947) diese Umkehrung vollzogen, als Subjekt *derselben* Aussagen, die 1929 vom *Nichts* gemacht wurden, „die Wahrheit des *Seins*" auf den Plan geführt. An die Stelle des „Nichtens des Nichts" ist jetzt in gleicher Mächtigkeit und mit den gleichen Wirkungen das „Lichten des Seins" getreten, und aus dem Dasein als Hineingehaltensein in das Nichts ist jetzt das „ekstatische" *ek-sistere*, das „Hinaustreten in die Wahrheit des Seins" geworden. Alle von treugläubigen oder auch mißtrauischen Lauschern der älteren Lehrform gezogenen *negativen* Konsequenzen hinsichtlich des Humanismus, der Logik, der Werte, der Transzendenz, der höchsten und heiligsten Güter der Menschheit – ja sogar hinsichtlich Gottes! –, sie werden nun mit der Gebärde der Verachtung gegenüber so viel logischer Pedanterie als falsch gezogen erklärt (S. 95f). Wirklich auch für Gott (oder jedenfalls für „Gott und die Götter" S. 85) wird jetzt als für eine Dimension des Seins, die „Dimension des Heiligen" (S. 102) Raum geschaffen und in der Geschichte des Seins auch das Dämmern eines „Tages der Heiligen" (S. 85) in Aussicht gestellt oder

doch für möglich erklärt. „Siehe, es ist Alles neu geworden", möchte man meinen und würde Heidegger damit nur ein zweites Mal und erst recht mißverstehen. Denn wie könnte man die Schrift von 1929 mit Verstand gelesen und nicht bemerkt haben, daß er es schon damals genau so gemeint hatte: eben das *Nichts* ist auch das *Sein,* das dann in irgend einer Dimension auch das Heilige, auch *Gott,* sein kann, wie ja eben seine faktisch übernommene und ausgeübte göttliche *Funktion* schon 1929 nicht zu verkennen war. Wie denn umgekehrt auch Heideggers *Seins*begriff von 1946 ebenfalls ein *ambivalenter* Begriff ist und also durchaus nicht aufgehört hat, auch das *Nichts* von 1929 in sich zu begreifen: „Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse", das Grimmige; das Sein selbst ist „das Strittige". „In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens", aus dem alles „Nicht" entspringt, aus welchem dann wieder alle echte Negation ihre Legitimität und Notwendigkeit empfängt (S. 112). Nein, siehe, da ist *nichts* Neues! Heidegger ist sich selbst durchaus treu geblieben. Er hat seinen Begriff des Nichts 1946 nur umgekehrt. Aber hat er ihn nicht schon 1929 als *umkehrbar* entfaltet und tatsächlich schon damals *umgekehrt?* Nun, ganz orginell ist das Alles nicht: Heidegger hat selbst kenntlich gemacht, daß er sich in dieser Dialektik auf der Spur älterer Philosophie, Gnosis und Mystik bewegt. Es kann nicht unsere Sache sein, die Legitimität dieser Dialektik zu beurteilen. Eine Feststellung aber ist unvermeidlich: daß das Heideggersche Nichts, das ebenso das Sein heißen und unter der einen oder anderen Benennung faktisch die Funktion Gottes übernehmen kann, mit dem Nichtigen im christlichen Verständnis des Begriffes auf gar keinen Fall identisch sein kann. Mag das, was Heidegger hier gesichtet und beschrieben hat, sein, was es will (die Verantwortung dafür steht bei ihm und bei der Tradition, auf deren Weg er sich hier offenbar begeben hat). Eines ist sicher, daß es dieses wirklich Nichtige nicht ist, daß es im Verhältnis zu diesem eine relativ harmlose Sache ist. Der Begriff des wirklich Nichtigen ist nun einmal kein ambivalenter Begriff. Hätte Heidegger das wirklich Nichtige vor Augen gehabt, dann hätte er wohl schon das unterlassen, die Angst, in der sich das Nichts nach ihm offenbart, dahin zu beschreiben, daß sie im Grunde keine Angst, sondern Ruhe, Gelassenheit und Verwegenheit sei: die Krankheit zum Tode, in der der Mensch mit dem wirklich Nichtigen konfrontiert ist, sieht eben anders aus. Auch die Dialektik, in der sich das Nichts auch als das Sein, das Sein auch als das Nichts erweisen kann, hätte sich ihm dann als ein unbrauchbares In-

strument erwiesen: er hätte dann wohl von der Relativität und Inferiorität, wohl von der Überwindung und Entmachtung des Nichts reden dürfen und müssen, er hätte wohl auch aufzeigen können, wie es seinem Wesen zum Trotz dem Dienst des Seins untergeordnet, zu dessen Verfügung gestellt werden kann; er hätte es aber bei dem allem als das Nichts stehen und gelten gelassen, es hätte ihm dann jene Identifikation überhaupt nicht in den Sinn kommen können. Und es hätte ihm dann erst recht nicht einmal im Traum einfallen können, ausgerechnet dem Nichts jene königliche, jene für das Seiende und für das Dasein konstitutive Rolle, jene göttliche Funktion zuzuschreiben: er hätte ja dann wirklich bemerken müssen, daß er in diesem Fall den Teufel als das Prinzip alles Seienden und alles Daseins proklamiert hätte. Die durch kein Bedenken gestörte Sicherheit, in der Heidegger in dem allem genau das *getan* hat, was er *unmöglich* tun konnte, wenn er das wirklich Nichtige vor Augen hatte, ist doch wohl der klare Beweis dafür, daß er es tatsächlich nicht vor Augen gehabt hat. Unser Ergebnis ist also dasselbe, das wir auf anderem Wege bei Sartre gewonnen haben.

Es bleibt Heidegger wie Sartre der Verdienst, in so aufmerkenerregender Weise in die Richtung geblickt und gezeigt zu haben, in der man des wirklich Nichtigen unter ganz anderen Umständen tatsächlich ansichtig werden könnte. Man kann es aber weder Heidegger noch Sartre abnehmen, daß die Nachrichten über das, was sie, indem sie in dieser Richtung blickten, gesehen haben, bis jetzt mehr als blinder Lärm gewesen sind.

Ulrich Luck

HEIDEGGERS AUSARBEITUNG DER FRAGE NACH DEM SEIN UND DIE EXISTENTIAL-ANALYTISCHE BEGRIFFLICHKEIT IN DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE

Das Problem der ontologischen Konsequenzen der existentialen Interpretation

1956

I

Ein Blick in die heutige theologische Literatur der evangelischen Theologie macht deutlich, daß sich in ihr eine Sprache durchgesetzt hat, deren Herkunft aus der philosophischen Arbeit *M. Heideggers* nicht zu verleugnen ist. Begriffe wie Existenz, Dasein, In-der-Welt-sein, Geworfenheit, Alltäglichkeit, Sein-zum-Tode, Entschlossenheit, Geschichtlichkeit sind teilweise bis in die Verkündigung vorgedrungen[1]. Nun ist es nichts Neues, daß die evangelische Theologie terminologisch durch ihren Bruch mit der philosophisch-theologischen Tradition des Mittelalters weitgehend philosophischen Zeitströmungen ausgesetzt ist[2]. Die theologische Literatur der letzten 150 Jahre ist auch ein guter Spiegel der philosophischen Arbeit dieses Zeitraumes.

Aber schon die ersten Begegnungen zwischen der evangelischen Theologie und *Heidegger* führten besonders kurz nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit" zu lebhaften Auseinandersetzungen[3], die jedoch

[1] Dies gilt nicht nur für *R. Bultmann* und *F. Gogarten*, sondern auch für solche Theologen, die betonte Kritik an der „Entmythologisierung" üben.

[2] Daß es dabei nicht nur bei terminologischen Einflüssen geblieben ist, hat *E. Hirsch* in seiner „Geschichte der neuern evangelischen Theologie" gezeigt.

[3] Vgl. *G. Kuhlmann*, Zum theologischen Problem der Existenz, in: ZThK NF 10, 1929, S. 28ff; *K. Heim*, Ontologie und Theologie, in: ZThK NF 11, 1930, S. 325ff; *R. Bultmann*, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, ZThK NF 11, 1930, S. 339ff; *K. Löwith*, Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, in: ZThK NF 11, 1930, S. 365ff; *K. Löwith*, Grundzüge der Entwicklung der Phäno-

erst im Zusammenhang mit der von *R. Bultmann* geforderten „Entmythologisierung“ zu ihrer vollen Schärfe gelangten[4]. Dabei wurde wieder einmal die offene Flanke der evangelischen Theologie sichtbar: ihr nicht geklärtes und wohl auch begrifflich nicht abzugrenzendes Verhältnis zum philosophischen Denken. Das Problem spitzt sich hier insofern zu, als auch die philosophische Fragestellung *Heideggers* versucht, das Dasein unter einem neuen Blickwinkel zu erfassen, der an den erfaßten Phänomenen und teilweise an der erarbeiteten Begrifflichkeit seine Nähe zur Theologie und ihrer Tradition nicht verleugnen kann. *Heidegger* hat das selbst gesehen und ausdrücklich vermerkt[5]. Aber auf Grund dieser Tatsache ist es nicht verwunderlich, daß fast alle besorgten Fragen an *R. Bultmann* und *F. Gogarten* aus dieser Richtung kommen und eine schärfere Klärung der philosophischen Voraussetzungen fordern bzw. die existentiale Interpretation in der Theologie als christliche Einkleidung der Existenzphilosophie hinstellen, die ihrerseits dann auch als säkularisierte Theologie bezeichnet wird[6].

Daß hier eine unübersehbare Frage vorliegt, wird dadurch bestätigt, daß auch *Bultmann* selbst sich um eine Verhältnisbestimmung bemüht hat und immer wieder bemüht[7]. Aber die ganze Eigenart dieses Verhältnisses und damit die eigentliche Problematik liegt doch darin, daß *Bultmann* eine Begrifflichkeit verwendet und auf eine hermeneutische Methode zurückgreift, die nicht um einer bloßen Analytik willen erarbeitet wurde, sondern in der es schon um den „Sinn von Sein“ geht[8].

menologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie, in: ThR NF 2, 1930, S. 26–64 u. 334–361.

[4] Vgl. hierzu *F. Gogarten,* Entmythologisierung und Kirche. 2. Aufl. Stuttgart 1954.

[5] Sein und Zeit, S. 190 Anm. 1.

[6] Schon bei *G. Kuhlmann* wird die Kritik an *Bultmann* in dieser Richtung geführt (ZThK NF 10, 1929, S. 44ff). Vgl. *H.-H. Schrey,* die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers für die Theologie, in: M. Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, Bern 1949, S. 11.

[7] In diesen Rahmen gehört doch wohl auch sein Aufsatz „Das Problem der Hermeneutik“, in: ZThK 47, 1950, S. 47–69, bes. S. 65ff. Vgl. aber auch schon: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft, 1928, in: Glauben und Verstehen I, S. 114–133. Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos I, 2. Aufl., S. 33ff. Zu J. Schniewinds Thesen, in: Kerygma und Mythos I, 2. Aufl. S. 126. Eine Zusammenfassung seiner Stellungnahme gibt *Bultmann* in Kerygma und Mythos II, S. 179ff: Zum Problem der Entmythologisierung, unter der Überschrift: Entmythologisierung und Existenz-Philosophie (S. 191ff).

[8] *G. Kuhlmann* hat darauf hingewiesen, daß „gerade die Philosophie Heideggers die denkbar stärkste Annäherung von Methode und Gegenstand“ bedeutet (ZThK

Die Analyse hat also nicht aus ihrer Intention heraus einen „vorbereitenden" Charakter, den man als „neutral" bezeichnen könnte, so daß erst auf sie aufbauend verschiedene Wege, etwa der philosophische oder der theologische Weg, zu beschreiten wären. Es geht auch schon hier um das Sein als „Es selbst", wie *Heidegger* in seinen neueren Veröffentlichungen immer wieder betont: „Das in ‚Sein und Zeit' (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten. Dasjenige aber, was ein solches Denken auf seinen Weg bringt, kann doch nur das Zu-denkende selbst sein."[9] Wenn die Theologie sich der Existentialanalyse bedienen will, so kann sie schwerlich an den Aussagen vorbei, mit denen *Heidegger* die Arbeit von „Sein und Zeit" weiterführen und ihre eigentlichen Motive aufdecken will. Sie kann es schon deshalb nicht, weil *Heidegger* nun auch – ganz gleich in welchem Sinne – „Gott", „Gottheit", „die Götter" und „das Heilige" in sein Philosophieren einbezieht. „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Licht des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott' nennen soll."[10]

Es geht *Heidegger* um die Freilegung eines Horizontes, in dem auch „Gott" oder „Götter" anwesen können. Seine Frage nach dem Sein soll ein ursprünglicheres Fragen offenbar machen, es soll tiefer greifen, als es die theologische Fragestellung kann; denn „das Heilige entscheidet anfänglich zuvor über die Menschen und über die Götter, ob sie sind und wer sie sind und wann sie sind"[11].

Die Frage an die Theologie ist damit gegeben: Kann eine Theologie, der es um das Wort Gottes geht, hinter das es kein Zurückfragen gibt und das seinem Wesen nach keinen Horizont kennt, der umfassender wäre als es – dieses Wort – selbst, zu einer Begrifflichkeit greifen, die ihre Herkunft und ihren Leitfaden in der Frage nach dem Sein hat, wie sie *Heidegger* zu stellen und zu beantworten versucht?

Zur Beantwortung müssen wir zwei Feststellungen voraussetzen, die in der Behandlung des Problems nicht selbstverständlich sind, wie wir

NF 10, S. 43). Diese Sicht *Heideggers* ist zutreffend, auch wenn *Kuhlmanns* Darstellung unter das Verdikt fallen würde, das *Heidegger* im „Brief über den Humanismus" über seine Kritiker ausspricht (S. 36, hier zitiert nach der Ausgabe Klostermann, Frankfurt a. M. 1949).

[9] Was ist Metyphysik? 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1949, S. 9.

[10] Über den Humanismus, S. 36f.

[11] Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage ...", Halle/S. 1941, S. 31.

schon sahen. 1. *Bultmann* und *Gogarten* sehen ihre Arbeit als eine streng theologische Aufgabe an, was schon theologiegeschichtlich durch ihre Herkunft aus dem Kreise der sogenannten „dialektischen Theologie" genügend begründet sein dürfte[12]. 2. *M. Heidegger* erfaßt seine Aufgabe als eine philosophische[13]. Freilich ist damit das Problem eher gestellt als gelöst. Wir wollen damit sagen: Ein erhellendes Verständnis des Verhältnisses, das zwischen der existentialen Interpretation im Zusammenhang mit der theologischen Aufgabe und der Existentialanalyse als philosophischem Fragen besteht, ist unmöglich, ohne die beiden Phänomene aus der besonderen Lage zu begreifen, die einmal durch ihr Problem, zum anderen Mal durch ihren problemgeschichtlichen Ort gegeben sind. Da wir uns an dieser Stelle der mit diesem Verhältnis verbundenen theologischen Frage zuwenden, können wir uns für *Heidegger* darauf beschränken, sein Verhältnis zur Theologie zu erfassen, wie es sich in seinen Veröffentlichungen darstellt[14]. Das Problem innerhalb der Theologie soll von der der evangelischen Theologie gegebenen Aufgabe im Blick auf ihre besondere Lage bei der Begegnung mit der Philosophie *Heideggers* ins Auge gefaßt werden. Den Schluß bildet eine Erörterung über das Verhältnis der existentialen Interpretation innerhalb der Theologie zu *M. Heideggers* Ausarbeitung der Seinsfrage und ihrer intendierten Beantwortung.

II

Wenn *Heidegger* von der Theologie spricht, so ist es nicht ganz deutlich, ob er sie als „Theologie" oder als eine gegebene positive Wissenschaft, oder ob er den Theologen als homo religiosus verstehen möchte.

[12] *K. Barth* weiß sich in der Definition der theologischen Aufgabe mit beiden auf dem gleichen Wege. Vgl. *K. Barth,* Die Theologie und die Kirche, S. 305 Anm. 2.

[13] Vgl. Sein und Zeit, S. 306 Anm. 1. *Heidegger* grenzt die existentiale Analyse des Schuldigseins als „philosophisches Fragen" gegen den „theologisch verstandenen status corruptionis" ab.

[14] Es wird bewußt davon abgesehen, auf die unveröffentlichten Vorträge *Heideggers* über „Phänomenologie und Theologie", 1927 und „Theologie und Philosophie", 1928 (als Manuskript vervielfältigt) zurückzugreifen. *Heidegger* hat auch in seinen neueren Veröffentlichungen auf das dort entwickelte Verständnis von Theologie keinen Bezug genommen. Eine kurze Darstellung der dort entwickelten Gedanken findet sich bei *H.-H. Schrey,* Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers für die Theologie, in: M. Heideggers Einfluß, S. 12ff.

Allgemein kann man jedoch sagen, daß er die Theologie als Wissenschaft in der aristotelisch-thomistischen Tradition im Auge hat, der deshalb auch seine Kritik gilt[15]. Das läßt sich von mehreren Stellen her belegen. So bestimmt er das Weltverständnis, das sich im christlichen Glauben ausspricht und in der Theologie ausgelegt wird, als das „theoretisch-platonische". Die Welt sei nur ein vorübergehender Durchgang zum Jenseits[16]. Mensch, Welt und Geschichte sind eingefügt in den Rahmen der „Heilsgeschichte" und unterliegen damit einer „schon feststehenden Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen"[17]. Das christliche Problem der Offenbarung, ganz gleich, wie man sie versteht, führt für *Heidegger* nicht über die antike Ontologie hinaus; wird doch auch das Sein Gottes mit den Mitteln der antiken Ontologie zu erfassen versucht[18]. Gilt dies aber vom Sein Gottes, so erst recht vom Sein des Menschen, das einmal aus der logischen Abgrenzung gegenüber dem Sein Gottes, zum anderen durch die antike Definition des Menschen als eines animal rationale bestimmt wird. – Dieses Verhältnis von Theologie und Anthropologie auf dem Boden der antiken Metaphysik trägt die Schuld daran, daß in der philosophischen Tradition die grundsätzliche Frage nach dem Sein des Daseins „verbaut oder mißleitet" worden ist[19]. Auch alle modernen philosophischen Ansätze haben die „unzureichenden Fundamente" dieser Anthropologie nicht erkannt. Die moderne enttheologisierte Anthropologie ist bis in ihre Ausläufer, wie z. B. die Psychologie, auf diesem Grunde gewachsen, der das ontologische Fundament, wie es *Heidegger* sieht, vermissen läßt.

Die Folgen dieser unzureichenden Fundamente waren für die christliche Theologie nach der Meinung *Heideggers* nicht weniger schwerwiegend: „Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Sei-

[15] Bisher hat *Heidegger* zu den Versuchen einer existentialen Interpretation in der Theologie noch nicht Stellung genommen, auch hält er sich in seinen Veröffentlichungen an das traditionelle Verständnis des christlichen Glaubens und der Theologie.

[16] Über den Humanismus, S. 10.

[17] Ebenda, S. 11.

[18] Sein und Zeit, S. 48.

[19] Ebenda, S. 48. *Heidegger* zitiert in diesem Zusammenhang Calvin, Institutio I, 15 § 8 und Zwingli, Von der Klarheit des Wortes Gottes (Deutsche Schriften I, 56). Dies doch wohl auch, um zu zeigen, daß auch bei den Reformatoren keine grundsätzliche Änderung eingetreten ist.

enden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie."[20] Die Ontologie trägt also schon in sich selbst „theologischen Charakter", insofern sie ein Höchstes, ganz gleich wie es bestimmt wird, vorstellen muß. Es ist nicht erst die christliche Theologie, die ihr diesen Charakter geliehen hätte. Weil sich in ihr „von früh an das Seiende als das Seiende entborgen hat", deshalb konnte die christliche Theologie auf die griechische Metaphysik zurückgreifen. *Heidegger* stellt an dieser Stelle die Frage, ob die Theologie damit noch in der Gemeinschaft mit Paulus stehe, für den es galt: οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; (1. Kor. 1, 20)[21]. Das Verhältnis von Theologie und Metaphysik in der traditionellen Theologie ist getragen von dieser wesensmäßigen Übereinstimmung ihrer Auslegung von Gott, Welt und Mensch als einer feststehenden. Aber in diesem Verhältnis macht sich für *Heidegger* nur bemerkbar, daß beide schon an der ursprünglichen Frage nach dem Sein vorbeigegangen sind.

Neben dieser Kritik kommt aber der Theologie bei *Heidegger* doch eine wesentliche Bedeutung zu. Allerdings muß auch hier offen bleiben, wie die Theologie dabei genauer zu bestimmen ist. Schon in seiner Habilitationsschrift „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (1916) sagte er im Vorwort: „Besinnt man sich darauf, welche treibende Kraft und bleibende Macht das philosophisch-theologische Geistesleben für die ganze Lebensgestaltung des mittelalterlichen Menschen darstellt, deren Grundstruktur gerade in dem transzendenten Urverhältnis der Seele zu Gott besteht, dann wird es nicht schwer halten, über die Unentbehrlichkeit und fundamentale Bedeutsamkeit der historischen Erforschung dieser Seite mittelalterlicher Kultur sich zu einigen." Noch ist die Begrifflichkeit von „Sein und Zeit" nicht gewonnen, wenn er vom „Urverhältnis der Seele" spricht. Aber was hier gemeint ist, wird in „Sein und Zeit" geklärt. Denn indem er das Sein des Daseins als „Sorge" zu erfassen versucht[22], weist er auf die Tatsache hin, daß die Phänomene Angst und Furcht „ontisch und auch, obzwar in sehr engen Grenzen, ontologisch in den Gesichtskreis der christlichen Theologie kamen. Das geschah immer dann, wenn das anthropologische Problem des Seins des Menschen zu Gott einen Vorrang gewann

[20] Was ist Metaphysik? 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1949, S. 18.

[21] Ebenda, S. 18.

[22] Sein und Zeit, S. 180–230. *Heidegger* übersieht nicht, daß auch im NT die „Sorge" auftaucht, S. 199.

und Phänomene wie Glaube, Sünde, Liebe, Reue die Fragestellung leiteten"[23]. Dabei verweist *Heidegger* auf Augustin, Luther und Kierkegaard, und zwar sind es mehr deren exegetische und erbauliche Schriften, die zum Verständnis des Angst- und Furchtproblems beitragen.

Bei diesem Versuch, das Sein des Daseins in seiner Eigentlichkeit und Ganzheit existential herauszuarbeiten, stößt er wiederum auf S. Kierkegaard, der im 19. Jahrhundert „das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht" hat. Allerdings gilt nun auch für Kierkegaard, daß er die eigentliche „existentiale Problematik" nicht erfassen konnte, da er die ontologischen Folgerungen aus seiner Einsicht nicht gezogen hat bzw. nicht ziehen konnte; blieb er doch in seiner Orientierung an Hegel in den Bahnen der antiken Philosophie[24]. Den Zugang zur Ganzheit des Daseins gewinnt *Heidegger* über die Bestimmung dieses Daseins als eines „Seins zum Tode". Auch in diesem Zusammenhang kann er sich auf die in der Theologie erarbeitete Anthropologie berufen – trotz der vorangegangenen Kritik –, die „immer schon – von Paulus an bis zu Calvins meditatio futurae vitae – bei der Interpretation des ‚Lebens' den Tod mitgesehen" habe[25]. Ebenso hat auch das Phänomen des Gewissens, an das *Heidegger* zur Erfassung der Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens anknüpft, in der Theologie eine zu beachtende Bearbeitung erfahren[26].

Für alle diese sich in der Theologie bemerkbar machenden Probleme und Phänomene, die *Heidegger* für die Ausarbeitung der Frage nach dem Sein aufnimmt[27], gilt es nun, unter allen Umständen die der Theologie als positiver Wissenschaft gesetzte Grenze und die der phänomenologischen Ontologie gegebene Aufgabe zu sehen. Innerhalb der für die Theologie charakteristischen „feststehenden" Auslegung von Gott, Welt und Mensch in Verbindung mit den Denkmitteln der antiken Ontologie können weder die Phänomene der Angst und des Gewissens noch das des Todes zu einem wirklichen „Verstehen" geführt werden. Auch für die Theologie, wie für alle positiven Wissenschaften, ist es wesentlich, daß die Seinsfrage neu gestellt wird, wenn sie über das Dasein in der Welt verständliche Aussagen machen will[28]. In welchem Rahmen und unter welchen Voraussetzungen sie *Heideggers* Anliegen

[23] Ebenda, S. 190 Anm. 1.
[24] Ebenda, S. 235 Anm. 1.
[25] Ebenda, S. 249 Anm. 1.
[26] Ebenda, S. 272 Anm. 1.
[27] *Heidegger* betont ausdrücklich, daß er aus der theologischen Tradition Anstöße für die zu befolgende Blickrichtung erhielt, Sein und Zeit, S. 199 Anm. 1.
[28] Ebenda, S. 11.

aufnehmen kann, diese Frage soll uns begleiten, wenn wir im folgenden das Verhältnis der evangelischen Theologie zum Denken *Heideggers* von der ihr eigenen Problematik und Geschichte her durchleuchten.

III

In der Tat ist es die Seinsfrage, die in den Jahren von 1920 an durch die sogenannte „dialektische Theologie" für die evangelische Theologie zu einem vordringlichen Problem wird[29]. Dabei wird auch das Verhältnis der Theologie zur klassischen Ontologie auf ganz ähnliche Weise bestimmt, wie wir es bei *Heidegger* sehen. Die Ausgelegtheit des Gottesbegriffes im Sinne der antiken Ontologie macht Gott zu einem verfügbaren, gegenständlichen Seienden. Gott ist aber der „Ganz Andere", wie man in Anlehnung an *Rudolf Otto* formulierte[30]. Aber es geht der Theologie nicht um eine neue Fragestellung nach dem Sein, dessen „Hirte" der Mensch ist[31], sondern um das Sein Gottes und das Sein des Menschen in ihrer radikalen Polarität, die auf keine Weise umgriffen werden kann. Das Schlagwort dieser Diskussion ist „analogia entis", die für die evangelische Theologie „verboten" ist. Auch *Heidegger* möchte in der Frage nach dem Sein „vor" das Seiende gelangen, das in der traditionellen Metaphysik die Frage nach dem Sein von Anbeginn verstellt habe, so daß die antike Ontologie das Sein als „Es selbst" nie thematisch in den Blick bekam. Doch für *Heidegger* wäre die absolute Abgrenzung Gottes gegen den Menschen ein Hängenbleiben in einer schon feststehenden Auslegung, die einmal mehr bestätigt, daß die Theologie eine positive Wissenschaft ist wie die Mathematik, Physik und Biologie[32], da sie auf einer festgesetzten Voraussetzung ruht und ihr ontologisches Fundament – im Sinne *Heideggers* – nicht in den Blick bekommt. Geht es der dialektischen Theologie um Gottes Gottheit, um den „unendlichen qualitativen Unterschied" zwischen Gott und Mensch, um Gott als Ihn selbst, so geht es *Heidegger* um das Sein als „Es selbst". „Das ‚Sein' – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem

[29] Vgl. dazu noch das Vorwort *K. Barths* zu seiner „Kirchlichen Dogmatik" I, 1, S. VIIIf.

[30] *R. Bultmann,* Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: Glauben und Verstehen I, S. 26ff, bes. S. 30.

[31] Über den Humanismus, S. 19.

[32] Sein und Zeit, S. 9ff.

Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste, doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten."[33] Auch die Abgrenzung Gottes gegenüber dem „Sein" und allen traditionell ontologischen Bestimmungen steht in einer Parallele zum theologischen Protest gegen die auch in der Theologie übliche Definition Gottes mit ontologischen Mitteln und Begriffen[34]. Aber damit stellt *Heidegger* „Gott" nicht allem Seienden gegenüber, sondern er bringt es gerade auf die Seite des Seienden neben „Fels", „Tier", „Kunstwerk", „Maschine", „Engel". So kann er auch folgern: „In dieser Nähe (des Seins) vollzieht sich wenn überhaupt die Entscheidung, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist."[35] „Gott" bzw. „die Götter", „die Gottheit" und „das Heilige" haben ihr Wesen vom Sein und dessen „Lichtung" her. *Heidegger* will also einen Horizont gewinnen, der auch Gott mit allem, was ist, umgreift. Hier entsteht die Frage, ob für die christliche Theologie die Polarität Gott – Welt und Gott – Mensch ein zu vermeidender Rückfall in eine falsche Voraussetzung des Fragens nach Mensch und Gott ist, oder ob sie mit der begegnenden und in seinem Wort widerfahrenden Offenbarung Gottes gegeben ist. Mögen die inhaltlichen Aussagen über Gott noch so sehr eingeschränkt werden bis auf das bloße „Daß" seiner Offenbarung[36], unter Verzicht, diese Offenbarung inhaltlich zu bestimmen[37], so ist die Voraussetzung, *daß* Gott geredet hat und in seinem Wort begegnet, die Grundbedingung jeder theologischen Bemühung. Hinter diese Voraussetzung gibt es kein Zurück auf einen umfassenderen Horizont, von dem aus dieses Wort in seiner Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen werden kann[38].

[33] Über den Humanismus, S. 19f.

[34] Vgl. *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik II, 1, S. 9, 140, 297, 343 u. a.

[35] Über den Humanismus, S. 26.

[36] Oder auf die Aussage, daß Gott handelt. Vgl. *R. Bultmann*, Die Rede vom Handeln Gottes, in: Kerygma und Mythos II, S. 196–208.

[37] Auch dadurch soll ja die ganze Radikalität des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch bewahrt werden.

[38] *K. Barth* spricht nur insofern von der „Möglichkeit der Offenbarung", als sie „aus ihrer Wirklichkeit abzulesen ist" (Kirchl. Dogmatik I, 2, S. 49).

Diese völlige Andersartigkeit der ontologischen Fragestellung in der Theologie zeigt, daß die Begegnung mit *Heidegger* nicht auf dem Wege über die thematische Seinsfrage erfolgen konnte, sondern im Zusammenhang mit den hermeneutischen Bemühungen um das Wort Gottes. Wie das möglich war, dies ist nur zu verstehen aus der mit der evangelischen Theologie gegebenen Eigenart des theologischen Denkens und der theologiegeschichtlichen Lage der Zeit.

IV

Grundlage der evangelischen Theologie ist die Bibel, durch die Gottes Wort gegenwärtig vernommen werden kann. Die historische und literarhistorische Forschung hatte die biblischen Zeugnisse unter allen möglichen Gesichtspunkten in ihre Einzelteile zerlegt. Zunächst versuchte man die Lehrbegriffe der einzelnen Schriften herauszuarbeiten[39]. Die religionsgeschichtliche Schule stellte das Neue Testament in die Welt des spätantiken Synkretismus hinein, so daß *H. Gunkel* sagen konnte: „Das Christentum ist eine synkretistische Religion.“[40] Was bedeutet nun aber diese Erkenntnis der historischen Forschung für die Theologie? Die Theologie kann ja nicht bei religionsgeschichtlichen Vergleichen und literarischen Analysen stehen bleiben. Hat sie sich damit nicht den Ast abgesägt, auf dem sie sitzt: die Bibel und ihre Geschichte? So zog man sich zunächst auf die „Religion des Neuen Testaments“ zurück[41]. Diese Religion habe ihren Grund im reinen Evangelium Jesu, das man mit den Mitteln der historischen Forschung immer noch herausschälen zu können glaubte. Aber die religionsgeschichtliche Forschung zerschlug auch – wohl wider Willen – dieses Unternehmen und zeigte, daß 1. auch Jesus in diese synkretistische Welt hineingehörte und 2. die Überlieferung von ihm eine Herauslösung seiner Lehre aus der Überformung durch die Gemeindetheologie, die sein Bild als Messias und Kyrios mit den Attributen und Vorstellungen aus der jü-

[39] Das abschließende Werk dieser Epoche ist *H. J. Holtzmanns* Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl. Tübingen 1911.

[40] *H. Gunkel,* Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, 3. Aufl. Göttingen 1930, S. 95.

[41] Vgl. die programmatischen Bemerkungen *Holtzmanns* in der Vorrede zu seinem Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I, S. XIV: Es gilt in Zukunft, „die Religion des Neuen Testaments zu verkündigen, ohne deshalb neutestamentl. Lehrbegriffe zu predigen“.

dischen Apokalyptik und dem gnostischen Mythos überdeckt haben soll, nicht zuläßt. In dieser Situation trat die „dialektische Theologie“ auf den Plan. Ihr ging es darum, mit Entschlossenheit wieder „Theologie“ zu sein[42]. Gegenstand der Theologie ist Gott[43], dieser Gott ist weder auf dem Wege der historischen Forschung noch durch die Religionsphilosophie, Religionspsychologie oder Religionssoziologie theologisch im strengen Sinne erfaßbar. Er begegnet nur in seinem Wort. Die Ausarbeitung dieses Ansatzes führte nun allerdings dazu, daß der Kreis der Theologen, die mit diesem gemeinsamen Anliegen begonnen hatten, zerfiel, als man über die Durchbruchssituation, die durch die Polemik gegen die sogenannte liberale Theologie des Neuprotestantismus bestimmt war, hinauskommen mußte zu den konkreten Aufgaben der theologischen Arbeit, also zu den einzelnen Lehrstücken und besonders zum Verhältnis zur Schrift.

Geht es in der Theologie um Gottes Wort, so ist nun die Frage: Was ist dieses Wort? Wie verhalten sich die Ergebnisse der literarhistorischen und religionsgeschichtlichen Kritik mit ihren Relativierungen zu dem Anspruch der Bibel, daß durch sie Gottes Wort begegnet? *K. Barth* löste dieses Problem durch seinen christologischen Ansatz, der in seiner Weise fundamentalontologischen Charakter trägt. Das Sein der Welt und ihrer Geschichte wurzelt im Sein Jesu Christi, d. h. in der Geschichte des Bundes Gottes[44]. Von daher werden die Ergebnisse der historischen Forschung durch die vor- und nachgeschichtliche Bundesgeschichte unterfangen und kommen für die eigentliche theologische Aufgabe nicht mehr in Betracht. Die Bibel ist nur „beiläufig“ ein geschichtliches Dokument wie andere „Größen und Faktoren unseres menschlichen Kosmos“[45].

Bultmann konnte als Neutestamentler diesen Weg nicht mitgehen. Die Theologie muß immer in der Begegnung mit der konkreten Schriftaussage bleiben und über die Methodik ihrer Schriftauslegung auch hinsichtlich der historischen Komponente in jedem Fall Rechenschaft ablegen können[46]. In der Tradition der religionsgeschichtlichen Forschung

[42] Der Begriff der „dialektischen Theologie“ ist hier in seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung zu verstehen. Vgl. auch *R. Bultmann,* Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: Glauben und Verstehen I, S. 1–25.

[43] Ebenda, S. 25.

[44] *K. Barth,* Kirchl. Dogmatik III, 1, S. 44 „Schöpfung und Bund“.

[45] Kirchl. Dogmatik I, 2, S. 549.

[46] *Bultmann* hat mit *Barth* die Auseinandersetzung geführt im Zusammenhang

stehend, konnte er auch in der dialektischen Theologie keinen „Abfall von der eigenen Vergangenheit, sondern ... Auseinandersetzung mit ihr" sehen[47]. Es geht nicht um eine „Erneuerung der Orthodoxie, sondern um Besinnung auf die Konsequenzen, die sich aus der durch die liberale Theologie bestimmten Situation ergeben"[48]. Die Bedeutung – gerade auch die theologische Bedeutung – der liberalen Theologie liegt für *Bultmann* nicht nur in der „Aufhellung des Geschichtsbildes", sondern vor allem in der Erziehung zur Kritik und zur Wahrhaftigkeit. Vielleicht kommt das ganze Pathos dieser Seite der *Bultmann*schen Arbeit am besten darin zum Ausdruck, wenn er sagt: „Wir, die wir von der liberalen Theologie herkommen, hätten keine Theologen werden oder bleiben können, wenn uns in der liberalen Theologie nicht der Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit begegnet wäre; wir empfanden die Arbeit der orthodoxen Universitätstheologie aller Schattierungen als einen Kompromißbetrieb, in dem wir nur innerlich gebrochene Existenzen hätten sein können."[49] *Bultmann* mußte also versuchen, unter Bewahrung der scheinbar destruktiven Ergebnisse der historischen und religionsgeschichtlichen Forschung über die bloße Feststellung von Relationen und Entwicklungen hinauszukommen.

V

Hier begann die neue Aufgabe der exgetischen Arbeit. Beschäftigt sich die Religionsgeschichte und die historische Forschung mit den einzelnen Systemkomplexen des neutestamentlichen Schrifttums, seien diese nun unter begriffsgeschichtlichen oder religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten gesehen, so werden diese nunmehr als „Produkte" eines „zugrunde liegenden Produzierenden" gesehen[50]. Dieses Produzierende wird als das „transzendental Konstitutive" verstanden, „das jeweils in einer faktisch geschichtlichen Grundverfassung ‚des Daseins'

seiner Besprechung von: Die Auferstehung der Toten, München 1924. Vgl. jetzt: Glauben und Verstehen I, S. 38–64.

[47] *R. Bultmann*, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: Glauben und Verstehen I, S. 1.

[48] Ebenda, S. 1.

[49] Ebenda, S. 2f.

[50] Diese Methode ist dargestellt und erläutert bei *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist I, S. 11ff. Wir beziehen uns im folgenden wiederholt auf diese Darstellung.

wurzelt"[51]. Alle Aussagen über Welt und Mensch, ob sie nun mythologischer oder begrifflich-philosophischer Art sind, haben, sofern sie jeweils einem „Geschichtsbereiche" angehören, ihren einheitlichen Grund in der Verfassung des Daseins. Für jeden zeitgeschichtlich bedingten Zeugniskomplex, wie ihn die literarische Kritik und die Religionsgeschichte herausgearbeitet haben, kann eine solche „existenziale" Wurzel als das „einheitliche und einheitgebende Prinzip" postuliert werden[52]. Zur Aufhellung dieser existentialen Wurzel werden die „Befragungshinsichten" aus der Existentialanalyse *Heideggers* gewonnen, so daß die dort erarbeitete Begrifflichkeit für die Interpretation der Texte verwendet wird. Allerdings wird zugleich betont, daß die Anwendung einer bestimmten systematischen Philosophie nicht bedeutet, daß damit schematisch und für alle Überlieferung der Schlüssel gefunden sei. Sie stellt vielmehr eine Möglichkeit der Geschichtsbefragung dar, „für die man sich, wissend um ihren notwendigen Versuchssinn, also mit Überzeugung und ‚Ironie' zugleich, entschieden hat"[53].

In der Durchführung der Interpretation neutestamentlicher Texte kreist die Arbeit Bultmanns immer wieder um die Auslegung des paulinischen und johanneischen Schrifttums. Der methodische Grund liegt darin, daß er hier solche einigermaßen fest umrissenen Geschichtsbereiche vor sich hat, die es ihm ermöglichen, eine solche „existentiale Wurzel" als einheitliche Grundlage zu postulieren. Er kann zeigen, daß die anthropologischen und kosmologischen Aussagen nicht ihre eigentliche Bedeutung in einem gegenständlichen Verständnis haben, sondern in den formalen Strukturen des dem Menschen eigentümlichen Seins wurzeln und erst in einer Interpretation dieses Seins verständlich gemacht werden können[54]. Bei dieser Interpretation stellt *Bultmann* eine entscheidende Voraussetzung an den Anfang: Paulus „sieht den Menschen immer in seiner Beziehung zu Gott"[55]. Hier wird die oben aufgezeigte Polarität Gott – Mensch auch als Voraussetzung mit in die existentiale Interpretation hineingenommen. Diese Polarität wird in der Weise konkret, daß Paulus sein Daseinsverständnis von der Begegnung mit dem Kerygma her darstellt. Glaube ist Antwort auf den

[51] Ebenda, S. 13.

[52] Ebenda, S. 13.

[53] Ebenda, S. 90. Vgl. auch: *F. Gogarten,* Entmythologisierung und Kirche, S. 57 Anm.

[54] Vgl. dazu *R. Bultmanns* Darstellung der Theologie des Paulus und Johannes in seiner Theologie des NT.

[55] Theologie des NT, S. 188.

Anruf des Kerygmas[56]. Beim Vernehmen dieses Anrufes wird der Mensch vor die Entscheidung gestellt, ob er sich auf diesen Anruf und durch diesen Anruf auf Gottes Tat stellen will, oder ob er diesem Ruf ausweicht, um weiter aus der ihm verfügbaren Welt zu leben. Doch was ist nun „das Kerygma"[57]? Im Begriff des Kerygmas sind bei *Bultmann* literarhistorische Forschung, existentiale Interpretation und theologischer Ansatz miteinander verschürzt.

Das Kerygma ist zunächst eine literarische Größe und kann in ganz bestimmten Sätzen und Formeln erhoben werden, in denen Tod und Auferstehung Jesu, z. T. auch in ihrer soteriologischen Bedeutung zusammengefaßt werden. So versucht *Bultmann* zunächst das Kerygma der Urgemeinde und das der hellenistischen Gemeinde in ihren formalen und inhaltlichen Gestalten als Voraussetzung für die Darstellung der Theologie des Paulus und Johannes zu bestimmen. Es stellt die älteste Überlieferung und den Beginn der theologischen Reflexion dar. Paulus ist durch das Kerygma der hellenistischen Gemeinde bekehrt worden[58]. – Aber das Kerygma ist nun auch eine eminent theologische Größe, denn durch das Kerygma wird der Mensch aufgerufen zum Glauben. Im Kerygma sind die verkündigten Heilstatsachen gegenwärtig. Das Wesen des Kerygmas liegt darin, daß es den Menschen anruft, nicht aber, daß es dies oder das sagt. Ein theologischer Satz ist noch nicht dadurch „theologisch" im strengen Sinne, daß er von Gott redet, sondern er ist es nur dann, wenn er im unmittelbaren Bezug zum Kerygma steht. Über Gott kann man sachgemäß nicht *reden,* sondern nur unter seinem Anruf im Kerygma stehen[59]. Deshalb ist es sinnlos, über das Kerygma hinaus zurückfragen zu wollen nach ontologischen Aussagen über Gott, die das Sein Gottes „objektiv" bestimmen sollen. Solche Versuche erreichen genau das Gegenteil, sie ziehen Gott auf die Ebene des Gegenständlichen herab und verfehlen damit ihren „Gegenstand" völlig. „Von Gott redet die Theologie, indem sie redet vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist ..."[60]. Damit ist zugleich die

[56] Theologie des NT, S. 579.

[57] Diese Frage stellte schon *E. Fascher* für das formgeschichtliche Problem (Die formgeschichtliche Methode, 1924, S. 214 Anm. 1). Vom jeweiligen Verständnis dieses Begriffes hängt alles ab.

[58] Theologie des NT, S. 184.

[59] Was für *Bultmann* „theologisch" im strengen Sinne heißt, kommt am besten zum Ausdruck in dem Aufsatz: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: Glauben und Verstehen I, S. 26–37.

[60] Die liberale Theologie, in: Glauben und Verstehen I, S. 25.

Stellung der existentialen Analyse im Zusammenhang mit der theologischen Aufgabe umschrieben.

Dieses Verständnis von Theologie als Bewältigung der mit der Existenz unter dem Kerygma gegebenen Fragen um Gott, Welt und Mensch ist für *Bultmann* zugleich heuristisches und kritisches Prinzip für die ganze neutestamentliche Überlieferung. Bei Johannes und Paulus tritt diese theologische Konzeption am klarsten hervor, wenn sie auch nur annäherungsweise erreicht wird. Die Entwicklung und Geschichte des neutestamentlichen Schrifttums wird von diesem Verständnis her beurteilt und zeigt zwei Tendenzen: In der ersten erfolgt die Aufnahme des Kerygmas der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde mit seinen heilsgeschichtlichen Begriffen und mit seiner Vorstellungswelt aus der Apokalyptik und dem gnostischen Mythos durch Paulus und Johannes in einer Form, die das Anliegen dieser Überlieferungen, Vorstellungen und Sätze über Gott, Welt und Mensch weitgehend umgießen in Aussagen über das Selbst- und Weltverständnis unter dem Anruf des Kerygmas und die damit ein streng theologisches, zum anderen aber auch echt anthropologisches Verständnis von Gott, Welt und Mensch bieten. – In der zweiten Tendenz zeigt sich neben und im Anschluß an die paulinische und johanneische Theologie der Zug zur Verfestigung und zum Ausbau der überlieferten Traditionen, die nicht mehr in ihrem kerygmatischen Charakter in bezug auf das Dasein, sondern per se als gültige theologische Sätze gelten sollen. Diese beiden Bewegungen bestimmen die Geschichte der Urchristenheit mit ihrer Dynamik. Sie bilden eine Geschichte in der Geschichte; denn die uns heute vorliegenden Zeugnisse der Urchristenheit lassen sich unter diesem Gesichtspunkt nicht in eine Ordnung bringen, die chronologischer oder entwicklungsgeschichtlicher Art wäre. Diese „Geschichte" geht z. T. durch die Schriften des Neuen Testaments quer hindurch. Selbst die uns heute vorliegende Gestalt der johanneischen und paulinischen Literatur zeigt nicht das einheitliche Gepräge, das ihr *Bultmann* in seiner rekonstruierenden Darstellung gibt. Sie muß erst von dem eigentlichen Verständnis von Gott, Welt und Mensch her, wie es uns heute durch die Möglichkeiten der existentialen Interpretation zu explizieren eröffnet ist, kritisch hergestellt werden. Deshalb ist die Interpretation immer zugleich von der „Sachkritik" begleitet[61]. Schließlich sind alle Zeugnisse von diesem Zug zur Verfestigung und zum

[61] S. schon die Besprechung *Bultmanns* von *K. Barth*, Die Auferstehung der Toten, in: Glauben und Verstehen I, S. 44.

Traditionalismus erfaßt worden, der schon im neutestamentlichen Zeitalter in die frühkatholische Kirche einmündet.

Das von *Bultmann* im Anschluß daran entwickelte Programm der Entmythologisierung des Neuen Testaments ist, das dürfte nun klar sein, nur der Versuch einer Auswertung der so gesehenen und herausgearbeiteten Geschichte des Urchristentums und der urchristlichen Literatur, die unserer Verkündigung zugrunde liegt. Die Zeugnisse des Neuen Testaments, die in einer religions- und zeitgeschichtlich bedingten Anschauungswelt stehen, sind erst dann richtig erkannt und verstanden – historisch wie theologisch –, wenn sie auf ihren Grund in der faktisch geschichtlichen Daseinsverfassung des Menschen unter dem Kerygma zurückgeführt werden.

Insofern die biblische Hermeneutik für *Bultmann* ihren Grund in der Hermeneutik des Daseins hat, wird das brennende Problem des „garstigen breiten Grabens" zu überwinden versucht. Kierkegaards „Gleichzeitigkeit" wird in methodischer Hinsicht gewonnen auf dem Boden der existentialen Struktur des Daseins[62]. Auf diese Weise werden einerseits die Ergebnisse der historischen Forschung festgehalten mit allen Konsequenzen[63]; denn nur durch die historisch-literarische Analyse können die einzelnen Zeugniskomplexe und Geschichtsbereiche herausgearbeitet werden, die im einzelnen den Stoff für die Interpretation liefern. Andererseits liefert die existentiale Interpretation kritische Prinzipien für die literarische Analyse[64].

VI

Anscheinend haben wir mit dieser Darstellung *Bultmanns* unser Thema etwas aus den Augen verloren; aber doch nur anscheinend, denn damit sollte deutlich werden, daß die *Heidegger*sche Existentialanalyse über das Problem der Hermeneutik ihre Stellung in der Theologie erlangt hat, nicht aber von einer ontologischen Fragestellung her. Es zeigt sich an dieser Stelle auch in theologiegeschichtlicher Sicht das ganze Gewicht der historischen Komponente der Theologie. Aber

[62] *R. Bultmann,* Das Problem der Hermeneutik, in: ZThK 47, 1950, S. 67.

[63] Historisch-kritische Exegese und theologische Exegese sind für *Bultmann* weder methodisch noch sachlich zu trennen. Zum Problem in der gegenwärtigen Theologie: *G. Ebeling,* Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode, in: ZThK 47, 1950, S. 46.

[64] Vgl. *Bultmanns* Analyse des 1. Johannesbriefes, in: Festgabe für Ad. Jülicher, S. 138–158, und besonders des Joh.-Ev.

während seit dem Beginn der historischen Erforschung der biblischen Überlieferung die Ergebnisse dieser Arbeit die Dogmatik in Schwierigkeiten brachten, so ist es diesmal der Versuch der Exegese, über die bloßen historischen und religionsgeschichtlichen Probleme hinauszukommen, der die systematische Theologie vor schwierigste Fragen führt. Diese Fragen hat *F. Gogarten* in positiver Weise aufgenommen und einen Ansatz für die Theologie in ihrer ganzen Breite zu gewinnen sich bemüht. Dabei hat er auch die bei *Bultmann* in ihrer ganzen Schärfe erfaßte hermeneutische Frage unter den Voraussetzungen der modernen Welt und das von *Heidegger* versuchte Denken in ihrer geschichtlichen wie sachlichen Genesis als theologische Frage zu begreifen und zu deuten unternommen[65].

Während *Bultmann* immer unmittelbar an der hermeneutischen Fragestellung bleibt, will *Gogarten* die theologie- und geistesgeschichtlichen Grundlagen der gegenwärtigen theologischen Situation überhaupt aufdecken, wie sie durch das Problem der modernen Welt und der modernen Wissenschaft gegeben sind. So tragen *Gogartens* Arbeiten weitgehend den Charakter problemgeschichtlicher Untersuchungen.

Uns interessiert hier besonders die Art und Weise, in der *Gogarten* die moderne Welt und das mit ihr verbundene Denken im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben sieht. Die ihn dabei leitende Fragestellung ist, „ob die Säkularisierung etwas ist, das, dem christlichen Glauben und seinem Wesen fremd und entgegengesetzt, diesem aufgezwungen wird und das ihn von außen her zerstört, ober ob sie ein Vorgang ist, der sich ganz folgerecht aus dem Wesen des christlichen Glaubens ergibt"[66]. „Es könnte ja sein, daß sie nur dann dem christlichen Glauben widerspricht und zu der heillosen Erscheinung wird, als die wir sie kennen, wenn sie nicht in ihrer Zugehörigkeit zum christlichen Glauben erkannt wird und wenn darum auch nicht die richtigen Folgerungen aus ihr gezogen werden können."[67] Seine Fragestellung führt für *Gogarten* zur Aufgabe, „das Phänomen der Säkularisierung nicht wie gewöhnlich von der Welt her, nämlich geistesgeschichtlich, sondern vom christlichen Glauben her zu sehen"[68]. Der theologische Ansatz-

[65] Wir halten uns im wesentlichen an folgende Veröffentlichungen *Gogartens:* Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg 1952; Entmythologisierung und Kirche, 2. Aufl. Stuttgart 1954; Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953.

[66] Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, S. 8.

[67] Ebenda, S. 11.

[68] Ebenda, S. 11f.

punkt ist ihm dabei die Lehre von Gesetz und Evangelium, die für ihn das zentrale Thema der christlichen Theologie ist[69]. Allerdings ist sie das nicht in einer bestimmten geschichtlichen Gestalt, sondern in ihrer ständigen Aktualität. Es widerspricht dem Wesen dieser Lehre, einfach in einer Gestalt, die sie in früheren Zeiten hatte, übernommen zu werden[70]. Bei Luther ist das Gesetz notwendig ein anderes als bei Paulus. Erst wenn es gelingt, hinter die geschichtliche Gestalt der Lehre zurückzukommen auf eine aktuelle Problematik, gibt es ein wirkliches geschichtliches Verstehen[71]. *Gogarten* interpretiert die Lehre von Gesetz und Evangelium mit den Begriffen „Welt" und „Personalität". Zur „Personalität" kommt der Mensch in der Welt unter dem Anruf des Wortes Gottes, das ihn zur Freiheit beruft und in seinem Gehorsam auch in der Freiheit bewahrt. Das Gesetz ist dem Menschen schon mit seiner Existenz in der Welt gegeben. In-der-Welt-sein heißt immer schon unter dem Gesetz sein. Damit lebt der Mensch im festen Umschluß durch die Welt, in der er sich aber auch birgt. Durch das Wort Gottes wird er aus dieser Umschlossenheit herausgenommen. Die Welt stellt für ihn nicht mehr das letzte Umgreifende dar, sie wird ihm zur Welt als dem Ort, an dem er sein Leben zu leben hat[72]. Wohl steht auch der Christ in der Welt, aber Gott ist für ihn nicht mehr eine immanente Größe, ein kosmologisches Prinzip, sondern „die Wirklichkeit des personalen Gegenübers". Gott begegnet „durch das Umgreifende der Weltwirklichkeit quer hindurch", indem er diese Weltwirklichkeit öffnet[73].

Von dieser Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes her kann die Weltwirklichkeit ganz als sie selbst erkannt werden. Hier liegt für *Gogarten* aus der Sicht des christlichen Glaubens der Ansatz für die Säkularisierung der Welt, in der ihr eine echte Möglichkeit erschlossen wird, ganz Welt zu sein. In seinem „In-der Welt-Sein" hat der Mensch alle geschichtlichen Möglichkeiten. Der Horizont seines Daseins ist nicht mehr der Kosmos als die umschließende Welt, sondern die Geschichte. Die Welt als Weltall wird der wissenschaftlichen Forschung und Durchdringung freigegeben.

Kirche und Theologie haben diese neue Situation nicht erkannt, zu

[69] Ebenda, S. 132.
[70] Ebenda, S. 144.
[71] Der Mensch zwischen Gott und Welt, S. 35.
[72] Ebenda, S. 134.
[73] Ebenda, S. 146.

der sie selbst maßgeblich beigetragen haben. Sie blieben der antiken Metaphysik verhaftet und tragen ihre Schuld mit an der Tatsache, daß dem neuerschlossenen Welt- und Selbstverständnis des Menschen die christliche Verkündigung des Wortes Gottes nicht mehr zugänglich ist. Tritt sie doch weitgehend im Gewande kosmologischer Vorstellungen auf, die dem im christlichen Glauben begründeten Welt- und Selbstverständnis nicht mehr entsprechen.

Die Abwendung des Menschen vom Glauben an das Wort Gottes, durch das allein die Freiheit vom Umschluß durch die Welt begründet ist, hat zur Folge, daß die Ideologien historisch-soziologischer oder naturwissenschaftlicher Herkunft die Ganzheit der Welt herstellen wollen, die post Christum nur als Gabe Gottes im Glauben empfangen werden kann. Nur als Empfangender kann er die ihm überantwortete Welt schöpfungsgemäß und daher ihrer eigentlichen Bestimmung gemäß besorgen.

Wie *Heidegger* leitet *Gogarten* das neuzeitliche Denken mit seinen Folgen, der Technik und der Naturwissenschaft, aus den christlichen Voraussetzungen des Abendlandes ab. Während es aber *Heidegger* auf die antik-christliche Tradition zurückführt, wurzelt es bei *Gogarten* in der Begegnung des Menschen mit dem Worte Gottes. Die moderne Welt ist nicht als solche Abfall vom christlichen Glauben, im Gegenteil! Durch die Überformung der christlichen Botschaft mit antik-metaphysischen Kategorien, die ihrem Wesen fremd sind, ist der christliche Glaube in seiner eigentlichen Gestalt verdeckt worden. Aus dem rechtfertigenden Glauben wurde das Für-wahr-halten übernatürlicher Wahrheiten[74]. Durch die vorurteilsfreie historische Forschung, die auch vor „atheistischen Methoden" nicht zurückschreckte, ist diese Überformung zerstört worden. Daraus ergab sich die Notwendigkeit einer „grundlegenden Besinnung auf die Methode des theologischen Denkens"[75]. Erst mit dem geschichtlichen Verständnis der Existenz, wie es *Heidegger* begrifflich in Ansatz gebracht hat, ist die Möglichkeit gegeben, die Situation des Menschen post Christum auch zu verstehen und konsequent auszusagen[76]. Der Mensch ist der Mündige, der in seinem Denken und Tun von keiner metaphysischen Voraussetzung mehr eingeschränkt ist. Die Frage ist nur, ob er diese Freiheit bewahren kann

[74] Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, S. 168; vgl. *Heidegger*, Sein und Zeit, S. 229f.

[75] Ebenda, S. 169.

[76] Entmythologisierung und Kirche, S. 56ff.

oder ob er nicht ständig neue geschichtsphilosophische Systeme schafft, in denen er die Zukünftigkeit Gottes vorwegnimmt und damit zugleich die Offenheit seiner Existenz verliert. Dann wird aus der Säkularisierung der „Säkularismus". Der Glaube ist der Hirte der Wirklichkeit Gottes in der Welt, „der die Wirklichkeit des von Gott vollbrachten Heils hütet . . . angesichts des Unheils, von dem der Mensch und die Welt aus ihrem in sich selbst heil sein wollenden Wesen bedroht sind". So bedeutet die Neuzeit mit allen Konsequenzen in einem „Verhängnis und Hoffnung"[77].

VII

Diese Übersicht über Ansatz, Durchführung und Ziel der existentialen Interpretation in der Theologie führt – wenn man den Weg des „seinsgeschichtlichen Denkens"[78] bei *Heidegger* im Auge behält – zu einem merkwürdigen Ergebnis. Kommt es *Heidegger* darauf an, das abendländische Denken in seiner Seinsvergessenheit zu entlarven, indem er „aus der Frühe des Anfangs" denkend die Metaphysik, die sich in der Technik vollendet, der „Verwüstung der Erde" bezichtigt[79], ist die Geschichte unserer Welt Unheilsgeschichte, so erkennen *Bultmann* und *Gogarten* die moderne Welt mit ihrem Denken bis in die Ausläufe des Historismus mit seinen immanenten Forschungsmethoden und bis zum technischen Denken an. Die moderne Welt ist eine Gegebenheit, hinter die wir nicht zurückkommen, ja, sie ist wesentlich begründet im christlichen Glauben selbst, wie *Gogarten* zu zeigen unternommen hat[80]. – Dieses positive Verhältnis zur modernen Welt ist möglich und notwendig, weil auch das Denken *Bultmanns* und *Gogartens*, wie jedes theologische Denken, seinen Angelpunkt im Verhältnis von Schöpfung

[77] Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, S. 208.

[78] *M. Heidegger,* Überwindung der Metaphysik, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 71.

[79] Ebenda, S. 72: Diese „Verwüstung der Erde" kann für *Heidegger* nur „aus der Frühe des Anfangs" erfahren werden und ist nicht etwa in diesen oder jenen Erscheinungen unseres Weltzustandes zu sehen.

[80] Der charakteristische Unterschied zwischen *Gogarten* und *Heidegger* kommt auch darin zum Ausdruck, daß *Gogarten* den Zugang zum geschichtlichen Denken vom christlichen Glauben als Bindung an das Wort Gottes her gewinnt, während *Heidegger* sich von Phänomenen leiten läßt, die auch im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben sichtbar werden, aber erst nach der Gewinnung des transzendentalen Horizontes der Zeit richtig interpretiert werden können.

und Erlösung hat. Jeder Zeit gilt das Evangelium von der richtenden Gnade Gottes des Schöpfers und Erlösers. Der christliche Glaube ist immer teleologisch ausgerichtet. Die Geschichte ist nie bloßer Abfall, sondern immer auch in Gottes providentia bewahrter Fortschritt auf ein Ziel[81]. Deshalb ist der Ruf des Wortes Gottes nie ein bloßes Zurück auf einen Anfang – das wäre raumzeitlich, aber nicht theologisch gedacht –, sondern in diesem richtenden Rückruf ein Ruf auf Gottes Ziel. Die existentiale Interpretation bedeutet für *Bultmann* deshalb die Entmythologisierung der Verkündigung und damit das Eingehen auf das moderne Selbst- und Weltverständnis, in dem der Mensch – wie eh und je – zwischen Gott und Welt existiert.

Damit zeichnet sich nun aber die Tatsache ab, daß die philosophische Frage nach dem Sein und die existential interpretierende Theologie je einen völlig verschiedenen Horizont haben. Man muß deshalb auch systematisch-theologisch darüber Rechenschaft abgeben, wie der Einbau der unter der Ausarbeitung der Frage nach dem Sein gewonnenen Begrifflichkeit in den theologischen Horizont überhaupt möglich ist. Zunächst hatte es den Anschein, als sei die Existentialanalyse „neutral". Hier wird gern auf den unveröffentlichten Vortrag *Heideggers* aus dem Jahre 1927 über „Phänomenologie und Theologie" oder auf den Brief „Über den Humanismus"[82], in denen *Heidegger* sein Denken von allen theologischen Mißverständnissen abgrenzt, aber der Theologie das Daseinsrecht nicht abspricht[83], hingewiesen. Auch *Bultmann* hält es für ein unberechtigtes Vorurteil, wenn man meint, daß der Entwurf einer „rein formalen" Existenzanalyse nicht möglich sei[84]. Aber hier müssen wir die theologischen „Voraussetzungen" *Bultmanns* beachten. Das Verhältnis von Ontologie und Theologie ist für ihn nicht zu lösen in einer begrifflichen Abgrenzung. Die Entscheidung fällt in theologischer Sicht nur im existentiellen Gehorsam unter dem Anruf Gottes. Darin ist auch *Bultmanns* immer wieder von ihm so kräftig unterstrichene Unterscheidung von „existentiell" und „existential" begründet. Ob die existentiale Interpretation zum konkreten Gehorsam und damit zum Hören der Verkündigung als Wort Gottes

[81] Natürlich kann dieser „Fortschritt" nicht mit geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar identifiziert werden.

[82] Über den Humanismus, S. 36.

[83] Vgl. *H.-H. Schrey*, in: M. Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, S. 14ff.

[84] Entmythologisierung und Existenz-Philosophie, in: Kerygma und Mythos II, S. 193f.

führt, das kann keine Frage der existentialen Analyse mehr sein. „Daß mir die Bibel nicht nur, wie andere Dokumente der Geschichte, eine Möglichkeit, meine Existenz zu verstehen, *zeigt*, für die ich mich entscheiden oder die ich abweisen kann, sondern daß sie darüber hinaus zu dem mich persönlich anredenden Worte wird, das mir Existenz *schenkt*, das ist eine Möglichkeit, die ich nicht vorausnehmen und als methodisches Prinzip der Auslegung in Rechnung stellen kann. Daß sie sich verwirklicht, ist – in traditioneller Terminologie gesprochen – das Werk des Heiligen Geistes."[85]

Hier sehen wir den Ansatz der „dialektischen Theologie" in schärfster Zuspitzung. Der unendliche qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch wird nur auf dem schmalen Grat der existentiellen Begegnung mit dem Wort überwunden. Will der Mensch der Welt gegenüber von dieser Begegnung reden, so kann er das nur, indem er davon spricht, wie er von dieser Begegnung her sein Dasein versteht[86]. Auf diese Weise kann ein Übergreifen der Konsequenzen, die sich in der Ausarbeitung der Frage nach dem Sein bei *Heidegger* ergeben, auf die theologische Fragestellung vermieden werden. Die „Neutralität" der Existenzanalyse ist nur von diesem Gottesverständnis her zu begreifen und ist nicht schon in ihrem eigenen Ansatz von vornherein begründet[87]. Gott bleibt ein Grenzbegriff, der auch in einem anderen Horizont und unter einer ursprünglicheren Fragestellung nicht umgriffen werden kann. Will *Heidegger* den Raum schaffen, in dem „die Götter" erscheinen können[88], so schafft für Bultmann die Existenzanalyse die Grundlage für ein explizites Verstehen der Offenbarung, wobei die Möglichkeit der Offenbarung selbst nicht mehr zur Debatte steht.

[85] Ebenda, S. 191f.

[86] Wenn *G. Kuhlmann* (ZThK NF 10, 1929, S. 42) fragt, ob nicht der theologische Gegenstand die Methode sprengt, so ist dem zuzustimmen. Dieser Gegenstand läßt sich ganz und gar nicht von einer „Methode" erfassen. Er ist als der „Ganz Andere" jenseits allen methodischen Bemühens um ihn. Aber weil er schlechthin jenseitig ist, deshalb kann von ihm nur so geredet werden, daß von der Entscheidung des Glaubens her von dem Menschen geredet wird, der diese Entscheidung gefällt und immer wieder zu fällen hat. Die Paradoxie der Offenbarung wird in ihrer vollen Schärfe bis zur letzten Konsequenz durchgehalten und bewährt sich darin, daß die Methode erhalten bleibt – freilich unter Voraussetzung des „Minuszeichens vor der Klammer", das nie in die Klammer hineingenommen werden kann zugunsten einer „theologischen" Methode mit Hilfe des Gottesgedankens.

[87] Vgl. dazu: Entmythologisierung und Existenz-Philosophie, in: Kerygma und Mythos II, S. 195.

[88] Über den Humanismus, S. 26.

VIII

Es dürfte deutlich geworden sein, daß das theologische Problem der existentialen Begrifflichkeit bei *Bultmann* und *Gogarten* in seiner ganzen Tiefe gesehen wird. Mißverständnisse können nur auftreten, wenn der theologische Ausgangspunkt dieser Hermeneutik außer acht gelassen wird. Er liegt im Gottesverständnis, dessen Herkunft aus dem Neuansatz der evangelischen Theologie seit 1920 nicht zu verkennen ist. *Bultmann* hält diesen Ansatz mit letzter Konsequenz und Schärfe in der hermeneutischen Fragestellung durch[89]. Die Auseinandersetzung wird in der Tat mehr als bisher zu einer „Besinnung über den Ausgangspunkt" werden müssen[90]. Aber dieser Ausgangspunkt liegt nicht beim Problem des philosophischen Vorverständnisses, sondern gerade bei den theologischen Grundlagen, die in der evangelischen Theologie zur „Fahrt nach neuen Ufern" führten[91] und die daher im Zusammenhang mit dem Gespräch über die Theologie *Rudolf Bultmanns* nicht einfach vorausgesetzt werden dürfen, sondern mit in Frage stehen.

[89] Wie sich dieser Ansatz in *Bultmanns* Verständnis der synoptischen Tradition bemerkbar macht, habe ich im Rahmen meiner Abhandlung: Kerygma und Tradition in der Hermeneutik Adolf Schlatters (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Nr. 45, 1955), S. 34ff u. a. zu zeigen versucht.

[90] Vgl. *K. Barth,* Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, 1952, S. 4.

[91] Vgl. ebenda, S. 52

Helmut Franz

DAS DENKEN HEIDEGGERS UND DIE THEOLOGIE[1]

1961

I. Das Denken Heideggers und die Gegenwart der Theologie

Wenn wir in unserm ersten Kapitel über Heideggers Denken und die Gegenwart der Theologie sprechen, so meinen wir damit eine methodologische Vorbereitung für die beiden weiteren Kapitel.

Es soll also zunächst gefragt werden, nach welcher möglichen Methode dieses beides, das Denken Heideggers und die Theologie, thematisch oder unthematisch, zusammengesehen und zusammenbehandelt werden kann, d. h.: wir wollen zunächst kurz und in groben Zügen schildern, wie heute im allgemeinen dieses Zusammensehen unserer beiden Thementeile methodisch gehandhabt wird, um dann zu umgrenzen, welchen Weg wir heute abend gehen wollen.

Im großen und ganzen kann man die methodischen Möglichkeiten, die heute hier weithin das Feld beherrschen, in zwei Gruppen zusammenfassen. Diese beiden Gruppen sind natürlich nicht scharf gegeneinander abgegrenzt, sondern überschneiden sich in verschiedener und vielfältiger Weise. Wir nennen diese beiden Möglichkeiten: den Eklektizismus und den Glossismus (γλῶσσα). Schließlich bietet noch *Ernst Fuchs* einen Entwurf, der zwar da und dort gewisse Züge dieser beiden ersten Gruppen erkennen läßt, der aber dann doch als ein Versuch sui generis eines Gesprächs mit Heidegger besprochen sein soll.

1. Der Eklektizismus

Der Eklektizismus setzt - methodisch bewußt oder unbewußt – voraus, daß Heideggers Denken ein Gedankengebäude oder eine Gedan-

[1] Vortrag, gehalten am 3. 2. 1961 im Evangelischen Stift in Tübingen. Die vorliegende Fassung enthält noch einige später hinzugefügte Ergänzungen. Die Form des Vortrags blieb jedoch erhalten.

kenanhäufung oder einen Gedankenvorrat darstellt, der sich aus einzelnen Teilen zusammensetzt, oder daß es ein Denkweg mit einzelnen Denkstationen ist. Dieses Gedankengebäude (einzelne Teile davon oder auch das Ganze oder seine entscheidenden Grundlagen) oder diesen Denkweg (seine einzelnen Stationen oder auch den ganzen Bogen, den er umspannt, oder seinen Grundzug) kann man nun mit dem Gedankengebäude oder dem Denkweg einer möglichen Theologie vergleichen, beides gegeneinanderhalten und fragen, ob da Verwandtschaften oder Ähnlichkeiten („Analogien") zu entdecken sind, ob da – so herum oder so herum – eine Beeinflussung stattfinden könnte oder gar schon stattgefunden hat oder ob nicht wenigstens ein sogenanntes fruchtbares Gespräch hier möglich ist. „Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften", dieser Titel einer Festgabe zu Heideggers Sechzigstem[2], ist das übergeordnete Thema dieser Fragestellung.

Da wird z. B. festgestellt, daß ein Hauptgegenstand Heideggerschen Denkens „das Phänomen der Existenz" ist. Gehört dieses Phänomen der Existenz nicht auch zu den wesentlichsten Loci der Theologie? Nur, daß in der Theologie dieses Phänomen von der „theologischen Prämisse" her gedacht wird, also unter anderem Vorzeichen steht. Oder sollte gar, so fragt z. B. *H. H. Schrey* in der genannten Festschrift[3], die „theologische Prämisse" nicht überhaupt „stillschweigend" von Heidegger selbst „mitgedacht" sein oder „zumindest als Stimmungsgehalt bei Begriffen wie Sorge, Angst, Schuld und Gewissen" „mitschwingen"?

Da nun wenigstens der evangelische Theologe angesichts solcher Verwandtschaften zwischen Theologie und Philosophie ein gewisses Gefühl des Unbehagens nicht los wird, wird erklärt, daß es sich natürlich bei Heidegger nur um eine formale, theologisch neutrale Analytik handelt, während ja die Theologie das Moment einer bestimmten Qualifizierung mit sich bringt, also etwa der Qualifizierung der Schuld als Sünde. Diese Qualifizierung ist eben durch die gegebene theologische Prämisse, durch das Vorzeichen, das da vor die Klammer gesetzt wird, bestimmt.

Oder vielleicht ist auch das, was die philosophische Analyse sagt, als Vorverständnis für den Glauben zu verstehen, freilich als ein zu überwindendes, von seinen hybriden Momenten zu befreiendes Vorverständnis, aber eben doch als ein für die Theologie recht geeignetes Vorverständnis. Diese überraschende Eignung der fundamentalontologi-

[2] Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, Bern 1949.

[3] S. 9.

schen Analyse des Daseins als Vorverständnis für den Glauben kann denn auch nicht anders erklärt werden als dadurch, daß diese Analyse nicht ohne das Neue Testament, nicht ohne Augustin, Luther und Kierkegaard hätte entstehen können. So kommt das philosophische Vorverständnis des Glaubens zum Ausdruck in dem Gedanken des menschlichen Scheiterns im Wissen um eine noch ausstehende Eigentlichkeit, was durch die Predigt von der Vergebung der Sünden als der Befreiung von dieser Vergangenheit des Scheiterns seine qualifizierte Beantwortung und Auflösung findet. *Rudolf Bultmann* kommt von hier aus dazu, unter bestimmten Kautelen das Unternehmen einer natürlichen Theologie für unumgänglich zu bezeichnen[4].

Wie man nun auch immer mit diesen Zusammenhängen, mit diesen Ähnlichkeiten fertig wird, jedenfalls kann man für die Theologie eine Menge brauchbarer Dinge bei Heidegger finden: die „Geschichtlichkeit" des menschlichen Daseins, Eigentlichkeit und Defizienz als Möglichkeiten des Daseins oder den Gedanken der Entscheidung oder dann die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas; oder, wenn man noch tiefer greift: den Adventscharakter des Seins, also das Verständnis des Seins als Geschehen, als Ankunft, als Kommen, und dementsprechend die Zukünftigkeit als eigentlichen Daseinsmodus; oder das „Gewissenhabenwollen" als eigentlichen „Grund der Brauchbarkeit Heideggerscher Philosophie für die Theologie"[5] und dergleichen mehr.

Der umfassendste Versuch auf diesem Gebiet ist jüngst von dem Basler Theologen *Heinrich Ott* unternommen worden[6]. Zwar befragt *Ott* methodisch umfassend und mit einem gewissen Anspruch auf Vollständigkeit das Ganze des bisherigen Denkweges Heideggers einschließlich aller seiner – sonst etwas stiefmütterlich behandelten – späteren

[4] Das Problem der „Natürlichen Theologie", in: Glauben und Verstehen I, S. 294ff. Zu beachten bleibt allerdings, daß bei *Bultmann* in dem betreffenden Aufsatz nicht das Vorverständnis von einer vorausgesetzten theologia naturalis postuliert wird, daß vielmehr die Faktizität des philosophischen Vorverständnisses als Anfechtung reflektiert wird und so zum Problem einer natürlichen Theologie führt. Auf der andern Seite ist aber zu fragen, ob die Art, wie *Bultmann* anderwärts (z. B. in dem Aufsatz „Weissagung und Erfüllung", Glauben und Verstehen II, S. 162–186) das Scheitern als *die* Vorstufe des Glaubens beschreibt und zwar dergestalt, daß der Glaube selbst gerade die entschlossene Übernahme dieses Scheiterns als eines solchen ist, nicht doch auf ein in dieser Richtung gehendes, von einem bestimmten Verständnis der modernen Philosophie (und natürlich auch Luthers und Kierkegaards) geleitetes Postulat hindeutet.

[5] *Ernst Fuchs,* Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954, S. 64.

[6] *Heinrich Ott,* Denken und Sein, Zürich 1959.

Schriften. Dennoch möchten wir *Otts* Arbeit der Gruppe „Eklektizismus“ einordnen; denn der leitende Gesichtspunkt ist eben doch der der möglichen Fruchtbarkeit der Heideggerschen Denkstationen für den Weg der Theologie, wobei gar hoffnungsvoll angedeutet wird, daß Heideggers Denken als solches möglicherweise auf dem Weg zu einer eigentlichen und echten Theologie sei[7].

Dementsprechend werden von *Ott* die früheren Übernahmen Heideggerscher Gedanken in die Theologie nicht eigentlich methodisch kritisiert, sondern nur als Interpretationsmißverständnisse aufgeklärt. So wendet sich *Ott* konsequent gegen ein subjektivistisches, „existentialistisches“ Verständnis Heideggers und läßt den Gedanken des Seins als eines umgreifenden Geschehens[8] für die Theologie fruchtbar werden, wodurch gleichzeitig der Abstand zwischen Heidegger und *Karl Barth* als erheblich verringert empfunden werden muß, während *Bultmann* als ein dem vorstellend-feststellenden Wesen der modernen Wissenschaft verhafteter Theologe von Heidegger viel weiter weggerückt wird, als es der bisher allgemeinen Annahme entspricht.

Otts Heidegger-Interpretation ist denn über weite Strecken „richtiger“ als die früherer Interpreten. Aber das Eklektizistische seiner Methode wird besonders deutlich etwa an der Art, wie er Heideggers Gedanken über die Dinghaftigkeit des Dinges für das theologische Anliegen der Leiblichkeit als des Endes aller Wege Gottes fruchtbar zu machen versucht, wobei ihm m. E. gerade dabei dann doch wieder ein „Interpretationsmißverständnis“ widerfährt[9]; denn Ding und Leib stehen sich auch nach Heideggers ursprünglicher Erfahrung des Dinges in entscheidender Weise als wesenhaft Anderes einander gehörend gegenüber. *Otts* Anliegen der leibhaftigen Auferstehung Jesu müßte nach Heideggers Verständnis von Leibhaftigkeit als ein Erstehen in den Seinsmodus des Sterbenkönnens verstanden werden, was aber für *Ott* eigentlich keinen rechten Sinn haben kann. Verwechselt man mit *Ott* aber leibhaft mit dinghaft, dann müßte gesagt werden, daß nach Heid-

[7] Vgl. aaO, S. 40: „. . . das Gespräch mit diesem die transzendentale Fragestellung bis zur letzten Konsequenz durchführenden Denker verspricht für die theologische Arbeit reiche Früchte zu tragen.“ Oder aaO, S. 149: „Nimmt er (sc. Heidegger) wohl eine Bewegung seines eigenen ‚Denkens des Denkens‘ in Richtung auf die eigentliche, die echte Theologie wahr?“

[8] AaO, S. 153: „Das Sein, von dem Heidegger redet, nach dessen Sinn er fragt, ist der Geschichtsraum schlechthin, der Horizont und Inbegriff allen Geschehens.“

[9] AaO, S. 224f.

egger das Ding nicht sterben kann. Was nicht sterben kann, das kann nun erst recht nicht auferstehen[10].

Doch das führt uns schon zu weit ins Detail. Wir müssen damit die Schilderung des Eklektizismus beenden. Es sei nur noch gesagt, daß der Eklektizismus sich theologisch-methodisch durchaus im Recht fühlt; man kann ja als Theologe unmöglich eine bestimmte Philosophie in Bausch und Bogen übernehmen, sondern darf sie nur (etwa nach *Barths* ausdrücklicher Meinung) – je nach zeitlich begrenztem Bedarf – vorübergehend benutzen. Das kann man freilich nach *Ott* um so mehr bei einer Philosophie, die anerkennenswerter Weise von vornherein in ihrem philosophischen Denken den Raum offenläßt, den die Theologie mit ihrem thologischen Denken dann auszufüllen hat. Dann kann die Theologie – eklektizistisch verfahrend – bei allem Gespräch grundsätzlich ihre Freiheit von der Philosophie unter Beweis stellen.

Wollen wir noch kurz die zweite Gruppe der methodischen Möglichkeiten im Hinblick auf unser Thema kennzeichnen.

2. Der Glossismus

Sie müssen entschuldigen: Ich fand keine treffendere Bezeichnung als diese eigene etwas merkwürdige Wortprägung. Was ich damit meine, sei im folgenden dargestellt[11].

Wir wissen, daß Heideggers Denken in einer sehr eigenen Sprache

[10] Das hier angesprochene Schlußkapitel des *Ott*schen Buches zeigt besonders kraß die Folgen solcher Übertragungen von Denkstücken auf theologische Loci: ein verwirrendes Durcheinanderwürfeln von allem und jedem, was gerade ins Anliegen paßt. Eine Analyse dieses Schlußkapitels, die uns hier zu weit führen würde, müßte zeigen, daß es – ganz abgesehen von der Frage der richtigen oder falschen Heideggerinterpretation – gerade *theologisch* unmöglich ist, was in diesem Kapitel geschieht. Wenn es *Ott* als „lehrreich" „erscheinen könnte", „die Fülle der biblischen Aussagen über leibhaftige Dinge einmal nach dem ‚Schema des Gevierte' auszulegen", wenn das also Exegese heißen kann: den Text der Bibel nach einem Denkschema auslegen, dann gehen wir in der Theologie schlimmen Zeiten entgegen. *Ott* geht es um die Überwindung der Zerklüftung des Denkens in ein „einerseits geschichtliches, andererseits immer noch naturalistisches Denken". Gut! Weiß *Ott* aber, daß diese Zerklüftung – doch wohl gerade nach Heidegger – nicht ein zufälliger Denkfehler ist, sondern „seinsgeschicklich" zu verstehen und nur so zu „verwinden" ist?

[11] Wir sehen in diesem Abschnitt von Literaturhinweisen ab, weil der Glossismus eine allgemeine Erscheinung ist, deren Keim in jedem von uns steckt. Der Glossismus ist gegründet in dem von früh an herrschenden Verständnis der Sprache als γλῶσσα.

zu uns spricht. Ich bin der Meinung, daß diese eigene Sprache Heideggers nicht als individuelle „Diktion“[12] zu beurteilen ist, daß sie also nicht einfach der sprachlichen Exaltation einer darin originellen Person entspringt, sondern daß hier etwas für das Denken Notwendiges geschieht. Ich meine, daß es gefordert ist, die Not dieses Notwendigen sachlich und denkend auszustehen. Es ist also nicht möglich, Heideggers Denken etwa in der Sprache des Deutschen Idealismus wiederzugeben (wie *Ott* das versucht), etwa um ihn einer allgemeineren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Wenn das möglich wäre, müßte man von Heidegger erwarten, daß er das selbst tue. Seinen Ansatz dazu in „Sein und Zeit“ hat Heidegger ja sicher nicht willkürlich verlassen. Wir werden also schon in die Sprache Heideggers einkehren müssen, wenn wir mitdenken wollen.

Das kann nun aber gewiß nicht bedeuten, daß man die voces Heideggers an sich nehmen kann, um sie – losgelöst vom Weg des Denkens – nach Belieben zu benutzen und freischwebend damit herumzuglossieren. Die Verführung zu solchem „Züngeln“ ist freilich allzu groß, denn es bietet sich geradezu an, jedes Mal wenn wir mit unseren Gedanken in eine aporetische Situation geraten sind, unsere Verlegenheit zu verdecken und die Gedankenrisse und -sprünge zu verkitten mit der mysteriös klingenden und den harmlosen Hörer verblüffenden Phonetik des „Austrags“, der „Differenz“, des „Ereignisses“, der „Kehre“, dem „Bezug“ und „Entzug“, der „Lichtung“ usw., nachdem die Zeit glücklich vorbei ist, wo man dasselbe mit der Sorge, der Verfallenheit, dem Ganzsein, den Existentialien, dem Nichts, dem Sprung, der Geworfenheit und dem Wesen der Ferne veranstaltet hat. Es ist dem Verständnis Heideggers nicht gedient, wenn man seine Wortstücke einem Elektronengehirn anvertraut, um sie – tüchtig durcheinandergewirbelt – einer Elektronenzunge zu entnehmen, so sehr auch da nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung irgendwann sogar einmal etwas Brauchbares und Anregendes herauskommen kann.

Nun ist auf der anderen Seite nicht zu bestreiten, daß die Schwierigkeit der Theologie auch eine Schwierigkeit des rechten Sagens ist, eine Schwierigkeit also des Übersetzens, des Übersetzens in die Sprache unserer Zeit oder in die Sprache der jeweiligen konkreten Situation. Da Heidegger als Philosoph unserer Zeit κατ᾽ ἐξοχήν angesehen wird und überdies eine Analytik der Situationen des Daseins geboten hat, legt es

[12] S. aber *Ott*, aaO, S. 12.

sich nahe, in die Sprache Heideggers zu übersetzen. Immerhin entbehrt dies nicht ganz einer legitimen Notwendigkeit, sofern wir in der Theologie ja zu diskutieren haben; und wirkliches Diskutieren steht ja immer je heute in einer geschichtlichen Situation. Das Denken spricht aber heute wesentlich in der Sprache Heideggers zu uns.

3. Halten wir uns darüber aber nicht weiter auf und beschäftigen wir uns stattdessen mit dem Entwurf einer Hermeneutik von *Ernst Fuchs*, allerdings hier nur insoweit, als er ebenfalls den Versuch eines – wie *Fuchs* das nennt – „stillen Gesprächs" mit Heideggers Denken enthält[13]. *Fuchs* „interpretiert" nicht einfach, sondern denkt dynamisch seine eigenen Gedanken. Von ihnen aus weist er Heidegger innerhalb seines Neuansatzes einer theologischen Hermeneutik seinen Ort zu.

Ernst Fuchs ist der Meinung, daß wir beim Hören auf das Neue Testament den inneren Zug der Sprache als den Zug des Wortes Gottes erkennen müßten und er sagt: „Um dieses Wort geht alles!" Nun gehört es – nach *Fuchs* – zur geschichtlichen Wirklichkeit des menschlichen Daseins, daß das Wort, das „vorgeschichtlich" „war" (Anführungszeichen von *Fuchs*), geschichtlich mißlingt. „Mißlingt es aber, so entsteht die Frage nach Gott." Da nun – immer noch nach *Fuchs* – Heideggers Philosophie wesentlich die Frage nach Gott impliziert, ist sie als „die Klage um das Gelingen, bzw. Mißlingen des Worts" zu verstehen. Heideggers Sprache wäre also demnach der Ausdruck für diese Klage um das Mißlingen des Worts und deshalb wäre Heidegger in dieser Sprache der Klage ausgezeichneterweise unterwegs zur eigentlichen Sprache, unterwegs zum Worte Gottes.

Das Subjekt-Objekt-Schema hindert uns aber daran, um das Mißlingen des Worts klagend unterwegs zu sein zum Worte Gottes. Doch hat uns Heidegger, das klagende Unterwegssein zum Wort vollbringend, „die Terminologie vorbereitet, die wir brauchen, wenn wir mit dem Subjekt-Objekt-Schema fertig werden wollen"[14].

Ist nun Heidegger mit seiner Klage zwar unterwegs zur Sprache, aber immerhin doch erst unterwegs, so ist diese eigentliche Sprache geschichtlich eröffnet in Jesus. Diese geschichtliche Eröffnung der eigentlichen Sprache besteht, wenn ich *Fuchs* recht verstehe, in einer Art Qualifizierung als Ruf der Liebe. Mit dieser Qualifizierung der Spra-

[13] *Ernst Fuchs*, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954, 2. Aufl. 1958 mit Erg.-Heft, hier besonders: § 5, S. 62–72.

[14] AaO, S. 70.

che gewinnt nach *Fuchs* denn auch die Fähigkeit des Wertens und Urteilens (eben des Qualifizierens) den Vorrang[15], was vorher, solange die Klage erst unterwegs war, so wohl nicht der Fall sein konnte.

Wenn ich das, was ich bei *Fuchs* vorfinde, als ein Qualifizieren der Sprache bezeichne, so soll erinnert werden an das, was ich oben referiert habe, wo es die theologisch neutrale, formale Analytik war, die durch das Davorsetzen der theologischen Prämisse qualifiziert wurde. Zwar geht das bei *Fuchs* alles nicht so formalistisch vor sich. Die Sprache der Klage ist ja auch eigentlich nicht theologisch neutral, sie ist ja unterwegs und impliziert die Frage nach Gott. Auch ist die Sprache der Klage nicht unqualifiziert. Sie ist ja sehr wesentlich qualifiziert, nämlich qualifiziert eben als Klage. Aber gerade deshalb eignet sich ja diese Sprache der Klage so gut als „Vorbereitung", dafür, umqualifiziert zu werden in die Sprache der Liebe oder der Gnade, um dadurch erst eigentliche Sprache zu sein, durch deren Eröffnung dann die *Frage* nach Gott, die Klage, verstummt, weil der wahre Advent des Seins sich lichtet, indem die Liebe der Klage ruft, um sie aus Klage in Dank zu verwandeln. Wir könnten auch so sagen: die Sprache des Scheiterns ist Vorbereitung für die Sprache des Glaubens. Zwar vernehmen wir wohl, daß *Fuchs* nicht sagt: die Klage ruft der Liebe, sondern: „Die Liebe ruft der Klage." Aber das Verhältnis dieser beiden Möglichkeiten von „Gefälle" scheint mir in der eindrucksvollen Vielschichtigkeit und Eigenständigkeit des *Fuchs*schen Denkens nicht eindeutig geklärt zu sein.

So schimmert trotz allem das Schema der alten dialektischen Theologie ebenso durch, wie auf der andern Seite die gelungenen Anklänge an die Melodik der zehnten Duineser Elegie nicht zuletzt auch das Reizvolle an diesem neuen Entwurf ausmachen.

Ich muß bekennen, daß das *Fuchs*sche Denken für mich ein wesentlicher Anreiz zum Mitdenken und Weiterdenken schon vor Jahren war. Doch wenn ich – *Fuchs*isch gesprochen – die Sprache des Dankes auch die Sprache der Ehrlichkeit sein lasse, dann kann ich nicht verheimlichen, daß ich durch dieses Weiterdenken dann ein Stück weit fortgetragen wurde. Ich glaube heute nicht mehr, daß Heidegger als „Klage-Fürst" zu verehren ist. Heidegger selbst lehnt es ja entschieden ab, als der Philosoph des Scheiterns verstanden zu werden.

Ernst Fuchs wird – vielleicht mit einem gewissen Vorwurf – sagen,

[15] AaO S. 72 (§ 5, Absatz 7).

Heidegger lasse eben bis zum heutigen Tage seine eigentliche Intention noch nicht erkennen, weshalb wir im „stillen Gespräch" deutend den „*inneren* Zug" der Sprache Heideggers ans Licht zu bringen versuchen müßten, auch wenn wir dabei weitgehend auf unsern eigenen „Wortvorrat", wie er das nennt[16], zurückgreifen müßten.

Inzwischen ist von *Ernst Fuchs* eine Besprechung des *Ott*schen Buches erschienen[17]. *Ernst Fuchs* betont darin allerdings, daß der „Heideggerparagraph" seiner „Hermeneutik" schon 1950 geschrieben sei. *Fuchs* wird damit sicherlich nicht sagen wollen, sein Heideggerparagraph gehöre schon so sehr der Vergangenheit an, daß er nicht mehr zu diskutieren sei. Dennoch werden wir ihn nicht auf seine damalige Formulierungen festlegen wollen und werden uns dafür offenhalten müssen, von einem so dynamischen Denker wie *Fuchs* im Hinblick auf Heidegger noch anderes und Neues zu hören. Und in der Tat enthält seine Rezension *Otts* eine Reihe bedeutsamer Bemerkungen.

Allerdings halten wir wiederum methodisch nicht für möglich (was *Fuchs* jetzt tut), den Heideggerschen Begriff des „Gevierts" einfach an sich zu nehmen, um ihn neu zu füllen (mit „Sein, Zeit, Wort und Werk"). Abgesehen von der Fragwürdigkeit dieses Verfahrens ist ja gerade der Begriff des Gevierts noch viel zu „neu", d. h. das, was er sagen will, noch viel zu wenig ausgetragen, als daß man daran schon anfangen könnte, umzubauen.

Bedeutsam ist aber die von *Fuchs* kritisch gegen *Ott* zum Ausdruck gebrachte Skepsis gegenüber der theologischen Legitimität des Begriffs des „Wesensraums". Hier stimmen wir ihm voll und ganz zu, ja, wir möchten dies noch radikalisieren. *Fuchs* sagt, man komme der „wahrhaft aufregenden Frage" nach *seinem* Geviert mit einem „transzendental fixierten Wesensraum" nicht bei. Demnach ist der „transzendental fixierte Wesensraum" nur eine unzureichende Kategorie, ja, das Unzureichende ist vielleicht nur die transzendentale Fixierung. Unsere Entscheidung gilt aber – wie wir unten sehen werden – dem ursprünglichen Wesens-Raum selbst!

Weiterhin bedeutsam an der *Fuchs*schen Rezension ist die „Lösung des Analogieproblems", die *Fuchs* hier „thetisch andeutet". Danach bekommt die Analogie erst Sinn in der Konkretion der Sprache, was in der Theologie „nur konkret", d. h. „nur im Blick auf Jesus Christus gefördert werden kann". Jawohl! Ist aber *Fuchs* nicht in der Gefahr,

[16] Hermeneutik, S. 130.

[17] Denken und Sein?, in: PhR 1960, S. 106–108.

mit dieser „Lösung" des Problems auch die innere Spannung, die sich in der Sprache Jesu *hält*, ja die überhaupt erst dadurch akut wird, *daß* Jesus „spricht", zu lösen? Läßt *Ott* diese Spannung durch seine Systematisierung des Analogiegedankens ganz fallen, so befürchten wir ja auch bei *Barth* schon, daß im weiten Pfeilflug seines Gedankenzuges die Spannung, die mit der analogia fidei nicht vergehen dürfte, sondern jeweils „kontingent" erst *kommt*, langsam verlorengeht, was ihn dann gegenüber *v. Balthasar* und *Küng* weich werden läßt.

Schließlich müssen wir *Fuchs* unbedingt darin zustimmen, daß eine „Heideggerinterpretation" zu Fragen *an* den Denker führen sollte. Die Fragen von *Ernst Fuchs* an den Denker, die er am Schluß seiner Rezension stellt, lauten nun: „Wann endlich verzichtet der Denker auf das Denken des Seins? Hat er erfahren, daß das Sein spricht, so wird er ja verstehen, warum er so gefragt wird. Der Theologe, gerade auch *Barth*, kennt das Sein als das ‚Sein für ...'". Mit beidem dürfte jedoch der Denker kaum getroffen sein. Denn einmal versteht ja gerade Heidegger das Denken als ein ὁμολογεῖν, d. h. als ein dem λέγειν des λόγος *Entsprechen!* Zum andern ist gerade von Heidegger her das Sein als „Sein für ...", nämlich als Sein *des* ... (gen. obj. und gen. subj. zugleich!) und Sein *zu* ... zu verstehen, weshalb Heidegger ja auch von der „Huld" und „Gunst" des Seins sprechen kann[18]. Deshalb ist uns nicht ersichtlich, inwiefern mit dem „Sein für ..." die μετάβασις in die Theologie bezeichnet sein soll. Die Frage an den Denker wird wohl erst dann wirklich entscheidend und radikal, wenn sie zugleich kritische (sollen wir sagen: „richtende"?) Frage an das Zu-denkende selbst ist. Das wird aber nur möglich sein, wenn wir mit Heidegger „auf dem Weg" sind und uns der „Irre" selbst aussetzen.

Damit ist nun schon unsere eigene „Methode" des Fragens angedeutet. Μέθ-οδος: wir wollen uns mit Heidegger auf den Weg begeben und dabei unsern deutenden Geist in das einfache Vernehmen verweisen. Das ist an sich das Nächstliegende, aber anscheinend doch das Schwerste. Auf dem Weg sein, d. h. in der Welt sein. Gerade hier wird die Entscheidung fallen, zu der wir als Theologen gerufen sind.

„Heideggers Denken und die Theologie" – fragen wir doch nicht danach, wie *wir* uns dieses Verhältnis vorstellen und zurechtdeuten! Fragen wir zunächst bei Heidegger selbst an, was er im Hinblick auf die Theologie zu sagen hat. Unterlassen wir das Schweifen unseres Geistes,

[18] S. in: Was ist Metaphysik?, Frankfurt 1951, S. 44ff.

bleiben wir streng, und halten wir uns zunächst an die Texte des Heideggerschen Werkes.

Freilich können auch wir uns nicht auf einen vermeintlichen sensus litteralis einzelner Zitate festlegen, sondern müssen fragen, wie das von Heidegger jeweils im Hinblick auf unser Thema Gesagte vom Denken her zu verstehen ist.

Wie wir uns als Theologen vom Glauben her dazu zu stellen haben, wird schließlich nicht an bestimmter Wegegabelung sich abzweigen, sondern wird als Entscheidung immer schon mit dabei sein. Aber eben als Entscheidung, die freilich nicht selbst auf dem Weg zu finden ist, die aber nur auf dem Weg fallen kann. Diese Entscheidung kann deshalb auch nichts zu tun haben mit einem Ausschauhalten nach einer terminologischen oder gedanklichen Nachschubbasis für die Theologie.

Die echte „Gegenwart" der Theologie ist die Gegenwart dieser Entscheidung.

II. Das Denken Heideggers und die Vergangenheit der Theologie

1. Die Theologie als Metaphysik

Unter der Vergangenheit der Theologie könnten wir zunächst verstehen: die Theologie vergangener Jahrhunderte im Gegensatz zur heutigen Theologie. Wenn wir die Stellungnahme des Denkens Heideggers zur Theologie vergangener Jahrhunderte erörtern wollten, so befänden wir uns allerdings in der mißlichen Lage, daß sich Heidegger kaum an irgendeiner Stelle zu der Theologie vergangener Jahrhunderte oder zu einer bestimmten Theologie irgendeines kirchengeschichtlichen Zeitalters explizit äußert, etwa in expliziter Unterscheidung *einer* solchen Theologie gegenüber einer andern (etwa der reformatorischen gegenüber der tridentinischen) oder auch in Abhebung vergangener Theologie gegen heutige moderne Theologie. Man kann da als Theologe vielmehr den befremdlichen Eindruck gewinnen, daß er da sehr summarisch alles in einen Topf wirft und offensichtlich der Meinung ist, in den für ihn entscheidenden Grundzügen sei es doch überall das gleiche in der Theologie. Heidegger redet auch immer nur von „der Theologie" oder der „christlichen Theologie" oder der „kirchlichen Theologie", gelegentlich auch von der „Theologie des Glaubens" oder der „biblischen Theologie" oder aber von der „Philosophie des Glau-

bens" oder von den „Gläubigen und deren Theologen". Er meint dabei im Grunde immer das, was für ihn eben „die christliche Theologie" ist. Ein distanzierter oder gar distanzierender Ton, um nicht zu sagen: ein abschätziger Ton ist dabei nicht zu überhören.

Dieser Unterton findet seine Erklärung darin, daß Heidegger in allen diesen Fällen das, was er da als „christliche Theologie" anspricht, schlechtweg für eine Ausprägung von Metaphysik ansieht; und von der Methaphysik will sich Heidegger ja weg-kehren.

Daß Heidegger die christliche Theologie als Ausprägung der Metaphysik ansieht, das ist expressis verbis gesagt an einer Stelle seines großen Aufsatzes über Hegels Phänomenologie des Geistes[19]: „In der Sprache der absoluten Wissenschaft[20] kommt zum Vorschein, daß die christliche Theologie in dem, was sie weiß und wie sie ihr Gewußtes weiß, Metaphysik ist."

Die christliche Theologie ist Metaphysik! Grundsätzlich dasselbe liegt in der Bemerkung über die Gläubigen und deren Theologen, in der er diese dadurch gekennzeichnet sieht, daß sie „stets vom Seiendsten des Seienden (also von einem höchsten Seienden, einem summum ens. Anm. d. Verf.) reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein zu denken . . ."

Besonders deutlich wird dieses Verständnis der christlichen Theologie als Metaphysik nach einer Stelle seiner Schrift „Vom Wesen der Wahrheit", wo er unter I. den „geläufigen[21] Begriff der Wahrheit" bespricht[22] Die für den gewöhnlichen Wahrheitsbegriff geläufige Formel ist die, in der die veritas als adaequatio rei ad intellectum definiert ist.

Heidegger betont, dies meine nicht etwa den transzendentalen Gedanken Kants, daß „sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten". Die Formel von der veritas als adaequatio rei ad intellectum auf ihren „nächstliegenden (nämlich mittelalterlichen) Ursprung zurückgebracht", meine vielmehr „den christlich theologischen Glauben, daß die Sachen, in dem, was sie sind und ob sie sind, nur sind, sofern sie als je erschaffene (ens creatum) der im intellectus divinus, d. h. im Geiste Gottes, vorgedachten idea entsprechen und somit ideegerecht (richtig) und in diesem Sinne ‚wahr' sind".

Es wird dann an dieser Stelle noch weiter ausgeführt, inwiefern diese

[19] Holzwege, Frankfurt 1950, S. 187.
[20] Gemeint ist hier Hegels Wissenschaft der Logik.
[21] Nämlich: metaphysischen.
[22] Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1954, S. 8.

Auffassung der Wahrheit aus dem Gedanken der Einheit des Schöpfungsplanes heraus entstehen muß. Aber uns interessiert hier nur, daß wieder einfach von „dem christlich theologischen Glauben" die Rede ist, wo nach unserem Empfinden doch im Grunde nur die mittelalterlich-scholastische Theologie gemeint sein kann.

Als evangelische Theologen werden wir da vielleicht protestieren und werden anmelden, daß es uns ja auch noch gibt. Oder wir werden uns damit beruhigen, daß die reformatorische Theologie durch alle diese Sätze doch nicht getroffen sein könne. Ist Heidegger vielleicht ein heimlicher Protestant?

Doch hören wir eine Stelle aus „Vom Wesen des Grundes"[23]: die Interpretationen von „Sein und Zeit" „haben mit der modernen ‚dialektischen Theologie' so wenig zu tun wie mit der Scholastik des Mittelalters". Hier wird also die Dialektische Theologie, die ja wesentlich eine evangelische Theologie ist, zwar nicht direkt mit der Scholastik gleichgesetzt. Es wird aber gesagt, daß beide vom Denken Heideggers gleich weit entfernt liegen.

Noch beängstigender an die Wurzel der evangelischen Theologie geht eine Stelle aus dem Aufsatz über Nietzsches Wort „Gott ist tot", wo es heißt[24]: „Im Beginn der Neuzeit ist die Frage neu erwacht, wie der Mensch im Ganzen des Seienden und d. h. vor dem seiendsten Grund alles Seienden (Gott) der Beständigkeit seiner selbst, d. h. seines Heils gewiß werden und sein kann. Diese Frage der Heilsgewißheit ist die Frage der Rechtfertigung, d. h. der Gerechtigkeit."

Dabei ist dem Kontext dieser Stelle zu entnehmen, daß nach Heidegger hier eine im Grunde – wenn man einmal so sagen soll: noch viel schlimmere Form der Metaphysik, nämlich die der cartesianischen und nachcartesianischen vorliegt, wo die Wahrheit nicht mehr die Gewißheit über ein anwesendes Seiendes ist, sondern die Selbst-Gewißheit des seiner selbst sicher sein wollenden Subjekts. Der Rechtfertigungsfrage liegt also zugrunde der Grundzug der *„neuzeitlichen"* Metaphysik, in der sich die res cogitans sive mens zu dem allem Seienden Zugrundeliegenden, wo sich also der Mensch zum ὑποκείμενον, zum subiectum schlechthin, gemacht hat.

Nun werden wir sagen, daß die reformatorische Rechtfertigungslehre ja gerade umgekehrt besagt, daß der Mensch nicht durch sich selbst und seine Werke, sondern sola gratia gerechtfertigt wird. Sol-

[23] Vom Wesen des Grundes, Frankfurt 1949, S. 39 Anm. 59.

[24] Holzwege, S. 226.

chem die Rechtfertigungslehre rechtfertigen wollenden Argument könnte aber entgegengehalten werden, daß die *leitende Frage* der Rechtfertigungslehre eben dennoch die Frage nach der Selbstvergewisserung des sich als „recht gefertigt und so als gerecht-fertigt" wissen wollenden Subjekts bleibt. „Die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz", sagt Heidegger in anderem Zusammenhang[25].

Unterlassen wir einmal alle betroffen abwehrenden Bewegungen. Verbleiben wir stattdessen im Hören des Satzes, daß die Theologie Metaphysik ist, auch wenn damit unsere eigene theologische Herkunft betroffen wird und gar als „neuzeitlich" apostrophiert wird.

Der Satz: „Die Theologie ist Metaphysik, und zwar entweder mittelalterliche oder neuzeitliche Metaphysik" ist nämlich keine theologiegeschichtliche Aussage oder Beurteilung. Wäre er das, so entstünden freilich vielfältige Fragen, auf die wir hier doch nicht ausführlich eingehen können. Es ist ja heute durchaus fraglich, ob die Frage nach dem gnädigen Gott nun wirklich die eigentlich konstituierende Frage der Reformation ist. Luther selbst wäre in diesem Zusammenhang sicher ohnehin eine Sonderstellung zuzuweisen. Die „geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation" ist, wie *Hanns Rückert* gezeigt hat[26], ein verwickeltes Problem, wobei sich zeigt, daß der Anteil des Neuzeitlichen an der Reformation im ganzen durchaus nicht größer ist als der des Mittelalterlichen. Oder wenn man die streitbare Reaktion der reformierten Orthodoxie auf den Cartesianismus betrachtet[27], so muß man zu der Feststellung kommen, daß hier in der äußeren Methode des Vorgehens finsterstes Mittelalter herrscht und in der theologischen Argumentation reinste Scholastik getrieben wird einschließlich der betonten Berufung auf das lumen naturale, jenes Komplement des vorgenannten intellectus divinus.

Die christliche Theologie ist Metaphysik. Natürlich haben wir den stärksten Anlaß, über diese Behauptung aufs ärgste beunruhigt zu sein. Es fragt sich nur, inwiefern wir darüber beunruhigt sind. Unsere betroffene Abwehr gegen diese Behauptung hat den Unterton, von solcher Behauptung müßten wir und die theologische Tradition, auf die wir uns berufen, doch ausgenommen sein. Auf der vorjährigen Tagung in Höchst sagte eine anwesende Dame zu Heidegger, das mit der Seins-

[25] In: Über den Humanismus, Frankfurt 1947, S. 17.
[26] ZThK 52, 1955, S. 43–64.
[27] S. *Ernst Bizer*, in: ZThK 55, 1958, S. 406–372.

vergessenheit leuchte ihr ja durchaus ein, ob man aber nicht doch zumindest von Luther sagen könne, er habe nicht in dieser Seinsvergessenheit gestanden. Heidegger antwortete darauf nur: Was meinen Sie, wieviel Katholiken schon bei mir waren, um zu fragen, ob nicht doch der Hl. Thomas von diesem Geschick der Seinsvergessenheit auszunehmen wäre.

Die Art unserer Konsterniertheit über die Behauptung von der Theologie als Metaphysik ist in dem Begriff von Metaphysik begründet, den wir stillschweigend voraussetzen.

Wir werden uns in einem kleinen Exkurs mit dem Metaphysikbegriff in unserem heutigen theologischen Denken befassen müssen. Natürlich gibt es da verschiedene Schattierungen. Uns kommt es nur auf die wichtigsten Grundzüge dieses Metaphysikbegriffes an.

Metaphysik ist – nach diesem Begriff – θεωρία, die Anschauung von und die Anschauung über niederes und höheres Seiendes bis hinauf zum höchsten Seienden. Als solche Anschauung ist Metaphysik objektivierendes Denken, ist spekulatives Denken, ein Denken, das, wie man sagt, in metaphysischen Fernen umherschweift, das aber eben deshalb von der mich je bedrängenden eigenen Existenz oder Person oder dem personhaften Sein absieht. Im Gegenzug gegen so verstandenes metaphysisches Denken wird dann auf das reformatorische „pro me" hingewiesen, wodurch deutlich werden soll, daß es sich in der Theologie nicht um Gedanken über Seiendes und über Gott handeln kann, sondern daß hier ein je mich ansprechendes, je mich meinendes und je mich treffendes Wort je an mich ergeht, bei dem ich das tua res agitur hören muß. Leitet sich dieser antimetaphysische Kampf von Kierkegaardschen Gedanken ab, so ist es hochinteressant, in diesem Zusammenhang ein Wort Hegels zu hören, das wir dem oben genannten Aufsatz von *H. Rückert* entnehmen können: Hegel faßt die Errungenschaften der Reformation in dem Begriff der Subjektivität zusammen und will damit das wiedergeben, was bei Luther „Glaube" heißt, den jeder selbst und für sich allein aufbringen muß. Hegel sagt wörtlich: „*Seine* Empfindung, *sein* Glaube, schlechthin das *Seinige* ist gefordert, seine Subjektivität, die innerste Gewißheit seiner selbst; nur diese kann wahrhaft in Betracht kommen in Beziehung auf Gott."[28]

Nun ist man zwar darauf aufmerksam geworden, daß die Subjektivität nur die Umschlagseite der Objektivität ist, daß man also auch das Subjekt verobjektivieren kann. Deshalb geht man seit einiger Zeit –

[28] S. bei *H. Rückert,* aaO, S. 53.

seit *Friedrich Gogarten* besonders darauf hingewiesen hat[29] – davon aus, daß es gerade die Vorherrschaft dieses Gegensatzes von Subjekt und Objekt ist, daß es also das Denken im Subjekt-Objekt-Schema ist, welches die Metaphysik kennzeichnet. Das Subjekt stellt ein Objekt fest und läßt sich als feststellendes Subjekt von einem vorgestellten Objekt bestimmen. Das Denken im Subjekt-Objekt-Schema ist feststellendes und vorstellendes Denken.

Hier tritt besonders deutlich der Einfluß Heideggers auf den Metaphysikbegriff der modernen Theologie hervor. *Gogarten* rechnet es ja auch ausdrücklich Heidegger als Verdienst an, zur Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas wesentlich beigetragen zu haben.

Wir können nun insbesondere die letztgenannte Ausprägung des Metaphysikbegriffes der Theologie ganz gewiß nicht als falsch oder als eine Fehlinterpretation Heideggers bezeichnen, Das Entscheidende aber ist wiederum, daß es doch nur ein wesentlicher Teilaspekt des Heideggerschen Gedankens der Metaphysik ist, der hier zum Zuge kommt. Inwiefern? Der Metaphysikbegriff der neueren Theologie schließt im ganzen die Voraussetzung ein, daß die Metaphysik auf eine bedauerliche Fehlentwicklung zurückzuführen ist. Zwar kommt die Metaphysik der Veranlagung des natürlichen Menschen entgegen, dem Anspruch des tua res agitur zu entfliehen. Aber als Metaphysik ist sie ein geistesgeschichtliches Phänomen, das freilich auf den Einfluß der griechischen Philosophie zurückzuführen ist, das sich aber als geistesgeschichtliche Strömung immer wieder da und dort oder auch zunächst und zumeist an die Oberfläche spült, das vor allem im Katholizismus zur Herrschaft gelangte und sich, nach kurzer Ausschaltung durch die Reformation Luthers, schon von Melanchthon an auch wieder des Protestantismus bemächtigte[30].

Dieses Verständnis der Metaphysik als einer Prädilektionsform theologiegeschichtlicher Fehlentwicklungen versperrt nun aber den Blick für das, was wir jetzt als Folgerung aus dem von Heidegger Referierten thesenartig und thematisch zum Ausdruck bringen wollen:

These I: *Die Metaphysik ist die Vergangenheit der Theologie*, oder – unserm Thema entsprechend formuliert: *die Vergangenheit der Theologie ist die Metaphysik.*

[29] *F. Gogarten*, Entmythologisierung und Kirche, Stuttgart 1953, S. 43ff.

[30] Zum Verständnis der Metaphysik als geistesgeschichtlicher Fehlentwicklung vgl. *E. Fuchs*, der aaO, S. 70, von der „modernen Befangenheit im Subjekt-Objekt-Schema" spricht.

„Die christliche Theologie", das ist nicht irgendeine Theologie, das ist auch kein aus allen möglichen Theologien abgezogenes Durchschnittsbild von Theologie, und es ist auch keine böswillige Pauschalisierung. „Die christliche Theologie", das ist die Theologie als *Theologie*; es ist die Theologie, insofern ihre Vergangenheit die Metaphysik ist. Wollte man Luther hiervon ausschließen, so müßte man annehmen, er habe schicksallos wie der schlafende Säugling ohne Vergangenheit gelebt. Die Vergangenheit der Theologie *ist* die Metaphysik. Das „ist" in diesem Satze deutet an, daß es sich hier nicht um eine Vergangenheit handeln kann, die wir grundsätzlich hinter uns hätten oder die wir je überhaupt grundsätzlich hinter uns haben könnten. Diese Vergangenheit weist uns näher an und kommt von weiter her als es der Gegensatz zwischen Objektivismus und Subjektivismus zu ahnen vermag. Sie west uns aber auch näher an und kommt von weiter her, als es die Erfahrung von einem Begegnungsgeschehen oder Wortgeschehen und deren Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas zu wissen vermag. Es kann also diese Vergangenheit nicht mehr nur vergangene Epochen mit vergangenen Theologien meinen.

Daß mit dieser Vergangenheit nicht vergangene Theologien gemeint sind, das könnte nun aber auch noch folgendermaßen verstanden werden: die christliche Theologie und das Neue Testament selbst ist in einer Umwelt entstanden, die durch den Hellenismus bestimmt war und deren sie bestimmende Vergangenheit die griechische Philosophie war. Schon die palästinensisch-jüdische Geisteswelt jener Zeit läßt trotz aller Abkapselung des Judentums von der Umwelt dennoch deutliche Züge griechisch-hellenistischen Einflusses hervortreten. Als dann aber das Christentum den Boden Palästinas verließ, ist es in erhöhtem Maße dem Einfluß des Griechentums ausgesetzt gewesen. Die paulinische und johanneische Theologie sind Zeugnisse dafür, wie sich das Urchristentum dieser Einflüsse der griechischen Umwelt erwehren mußte. So hat denn das Christentum nach einer Formulierung *von Harnacks* erfolgreich die „akute Hellenisierung", wie sie in Gestalt der Gnosis auf es zu kam, abgewehrt, allerdings, um – und hier setzt die erste Fehlentwicklung ein – im Frühkatholizismus einer schleichenden und chronischen, gemäßigten und gebändigten, aber deshalb um so wirksameren Hellenisierung zu erliegen. Indem die scholastische Theologie dann vollends die griechische Philosophie nachträglich glaubte taufen zu können, hat die griechische Metaphysik ihren größten Sieg über die Theologie gefeiert.

Wir wollen die Richtigkeit dieser historischen Darstellung nicht diskutieren. Es besteht ja sicher kein Zweifel daran, daß die christliche Theologie sich schon sehr bald der griechischen Metaphysik bemächtigte, um sie zu verarbeiten und theologisch zu verwerten. Vor der christlichen Theologie hat dies, wie bekannt, ja auch schon die jüdische Theologie getan.

Aber in dieser historischen Sicht wird die Metaphysik als Vergangenheit der Theologie in Form eines Umwelteinflusses vorgestellt. Folgen wir den Gedanken Heideggers über die Metaphysik, dann ist diese aber nicht ein zufällig gegebener, geographisch und geistesgeschichtlich bedingter Umweltsfaktor der Theologie, dann ist diese, die Metaphysik, vielmehr ein notwendiges Geschick, ein Welt-Geschick, in das die Theologie hineingestellt ist, ein Geschick also, das nicht so einfach als schädlicher Umwelteinfluß überwunden werden konnte und kann.

Woher kommt das?

2. Die Metaphysik als Theologie

Den Gedanken Heideggers zufolge hat die christliche Theologie nicht etwa die Metaphysik theologisiert. Daß die christliche Theologie die griechische Metaphysik überhaupt aufnehmen konnte, liegt vielmehr daran, daß die griechische Metaphysik selber wesentlich Theologie ist. „Der theologische Charakter der Ontologie beruht somit nicht darauf, daß die griechische Metaphysik später von der kirchlichen Theologie des Christentums aufgenommen und durch sie umgebildet wurde. Er beruht vielmehr in der Art, wie sich von früh an das Seiende als das Seiende entborgen hat. Diese Unverborgenheit des Seienden gab erst die Möglichkeit, daß sich die christliche Theologie der griechischen Philosophie bemächtigte . . .“[31]

Die griechische Metaphysik ist Theologie! Ich weiß nicht, ob Sie das im Augenblick so nachempfinden können, aber ich finde gerade auch diese Behauptung höchst beunruhigend. Es ist ja damit nicht gesagt, daß in der griechischen Metaphysik auch etwas von Gott und den Göttern vorkommt oder der Name θεός häufig genannt wird. Vielmehr soll ja gesagt sein, daß die Metaphysik *wesentlich* Theologie ist. Und wir werden uns wohl auch der skurrilen Beruhigung enthalten, daß da ja

[31] Was ist Metaphysik?, S. 18.

schließlich ein heidnischer Gott und nicht der christliche Gott gemeint sei. Immerhin ist diese Metaphysik mit ihrem heidnischen Gott in einer Art zu der Vergangenheit der christlichen Theologie geworden, die den Gegenwartscharakter alles Vergangenen in erschreckender Deutlichkeit offenbar werden läßt. Hätte sich die christliche Theologie die griechische Metaphysik als Theologie gerade anstößig werden lassen, dann wäre zwar die Metaphysik gleichwohl die Vergangenheit der Theologie, es würde aber der Gegenwartscharakter dieser Vergangenheit in anderer Weise als Krisis empfunden, als es zumeist tatsächlich geschieht.

Doch fragen wir weiter: Inwiefern ist die griechische Metaphysik Ontologie und zugleich Theologie, inwiefern ist sie „Onto-theo-logie"? Antwort:

These II: *Die griechische Metaphysik ist Theologie, weil sie Ontologie ist, und sie ist Ontologie, weil sie -logie ist.*

Wie ist das zu verstehen?

Die in einem solchen Vortrag gebotene Kürze erschwert die Darstellung gerade hier ganz besonders. Was geschieht alles, wenn vom Sein geredet wird! Und dennoch ist es nur eine Vokabel, die mit ihrem *Er*klingen auch schon *ver*klungen sein kann. Es kommt also hier alles auf die Inständigkeit des Hörens bei jedem einzelnen Wort an.

„Die Metaphysik bewegt sich im Bereich des ὂν ᾗ ὄν."[32] Jedes Wort dieses Satzes *sagt* etwas: Die Metaphysik „bewegt sich". Versuchen wir zu denken, was dieses „bewegt sich", was diese Bewegung sagt! Sie bewegt sich „im Bereich"! Bereich ist gewiß nicht nur eine lockere und vage Ortsbestimmung. Bereich meint ein reichendes Walten oder ein waltendes Reichen. Wenn die Metaphysik sich im Bereich bewegt, dann ist das nicht ein bloßes Sich-irgendwo-befinden der Metaphysik, dann ist sie die Metaphysik, vielmehr „gereicht", zugereicht, anheimgestellt, soweit der Bereich reicht in der Herrschaft seines Haltens und Unterhaltens. Der Bereich ist ein aktives Subjekt, wenn man diese grammatische Bezeichnung hier überhaupt nennen kann. Und nun erst das Ganze: Die Metaphysik bewegt sich im Bereich des ὂν ᾗ ὄν! Was heißt „Seiendes"? Und Seiendes „als" Seiendes! Das Wörtchen „als" ist eines der wichtigsten Worte des Denkens. Die schnellfertige Zungenfertigkeit kann ja gar nicht ahnen, was mit diesem „als" alles los ist!

Wenn wir nun in unserer Darstellung darauf verzichten müssen, auf jedes Wort so ausdrücklich hinzuweisen, so kommt alles darauf an, dies

[32] Was ist Metaphysik?, S. 18.

als notwendige Bescheidung auszustehen und nicht als Schnellfertigkeit hinzunehmen.

Wir fahren fort: „Die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden (die οὐσία des ὄν) vor“[33]. Sie tut das aber in zweifacher Weise. Sie stellt vor: *einmal* das Ganze des Seienden als solchem im Sinne seiner allgemeinsten Züge (ὄν καθόλον, κοινόν); *zugleich* stellt sie aber vor: das Ganze des Seienden als solchem im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden (ὄν καθόλον, ἀκρότατον, θεῖον).

Die Metaphysik ist demnach zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie.

Aus der Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten wurde in der christlichen Theologie die revelatio generalis und die revelatio specialis, die allgemeine Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte und die spezielle Offenbarung Gottes in Christus, dem Erhöhten und also Höchsten. Das Schema von der revelatio generalis und specialis ist in der Theologie, soweit ich sehe, bis zum heutigen Tage gültig, wenn freilich auch über das Gefälle zwischen beiden gestritten wird (Also: ob die revelatio specialis die krönende Überhöhung oder kritische Überwindung der revelatio generalis ist, oder ob umgekehrt die revelatio generalis nur als Möglichkeit *nach* geschehener revelatio specialis zu sehen ist).

Doch bleiben wir bei der Metaphysik als Onto-theo-logie. Daß die Metaphysik Ontologie und Theologie zugleich ist, das ist kein Zufall, etwa weil die Griechen so „gott-gläubig“ gewesen wären. Vielmehr ist umgekehrt das Theo-philosophieren der Griechen, die πρώτη φιλοσοφία, „in der Art begründet, wie sich das ὄν nämlich als ὄν ins Offene bringt“[34].

Deshalb fragt Heidegger nicht danach, wie es kommt, daß die Griechen in ihrer Philosophie auch den Gedanken eines Gottes haben. Heidegger fragt vielmehr: „Wie kommt der Gott in die Philosophie?“[35] Woher kommt demnach der (in die Metaphysik) kommende Gott? Und woher stammt die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik?

[33] AaO, S. 18.
[34] AaO, S. 19.
[35] Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 52.

3. Die Herkunft des Gottes in der Metaphysik

Antwort: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik entstammt dem Walten der Differenz."[36]

Was heißt das?

Indem das Seiende sich als Seiendes entbirgt, ist damit gleichursprünglich der Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein im Spiel.

Es ist hier also ein Zweifaches zu denken: einmal die Entbergung des ὄν ᾗ ὄν, des Seienden als Seienden; und in eins damit das andere: der Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein.

Die Entbergung des Seienden als Seienden, jenes Geschehen, das das Seiende in seiner Als-heit, in seiner Seiend-heit erscheinen läßt, denkt Heidegger als *„das Ereignis"*[37].

Dieses Ereignis meint etwas anderes als das, was wir gewöhnlicherweise als Vorkommnis oder Geschehnis verstehen. Es meint auch etwas ganz und gar anderes als das, was heute in jeder Durchschnittstheologie bereits zur Lieblingsfloskel geworden ist, wenn wir vom „Ereignischarakter" etwa des Glaubens oder des „Christusgeschehens" reden. Ich will die gewisse Berechtigung dieser Rede vom Ereignischarakter des Glaubens nicht abstreiten, wenn es darum geht, ein statisches Verständnis des Glaubens als Gläubigkeit abzuwehren zugunsten eines mehr dynamischen oder aktualistischen oder temporalen Verständnisses. Immerhin dürfte nach einigen Veröffentlichungen katholischer Theologen allmählich klar werden, daß wir zumindest kontroverstheologisch mit dieser Alternative nicht viel erreichen. Doch geht es uns jetzt nur darum, daß das, was Heidegger mit dem „Ereignis" sagen will, auf einem ganz anderen Blatt geschrieben steht, und daß es einfach ein Zeichen mangelnder Strenge des Denkens, ein Zeichen des grassierenden Glossismus ist, wenn wir jetzt wieder erneut herumlaufen und dauernd vom Ereignis reden, ohne je auch nur den Versuch zu machen, dem nachzudenken, was Heidegger uns mit diesem Namen weisen möchte.

„Das Ereignis" ist, so sagt Heidegger, „ein singulare tantum"[38]. Es meint: „Er-äugen, d. h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen". Dieses Er-äugen ist ein wechselseitiges Zu-eignen und Vereignen, das

[36] AaO, S. 69.
[37] AaO, S. 28.
[38] AaO, S. 28ff.

sich zwischen Mensch und Sein ins Spiel bringt. Mensch und Sein gehören zusammen in das Er-eignis. Dieses Ereignis ist also keine Zufälligkeit, die hier und dort einmal vorkommen kann. Es ist vielmehr ein konstituierendes Urgeschehen, es ist ein ursprüngliches Walten.

Ereignis
Sein ⇄ Mensch

Der „Bereich", in den Heidegger vorblicken will, ist nicht einfach der Bereich des Menschen; es geht also nicht um Anthropologie oder ein anthropologisches Weltverständnis. Es ist aber auch nicht der Bereich des Seins; es geht also auch nicht um Ontologie oder ein ontologisches Weltverständnis. Der Bereich, dem Heideggers Denken gilt, ist vielmehr jenes Zwischen, welches wir in unserer Abbildung durch die beiden Pfeile angedeutet haben.

Wenn aber das Sein dem Menschen zugeeignet ist, so bedeutet das, daß das Seiende als Seiendes, daß das Seiende in seinem Sein entborgen ist. D. h.: in eins mit dem Ereignis bringt sich der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden ins Spiel.

Sein
Austrag ↓↑
Seiendes

Um deutlich zu machen, daß dieser Unterschied nicht einfach eine Verschiedenheit ist, wie etwa der Unterschied zwischen einer Bockwurst und einer Knackwurst, sondern daß dieser Unterschied ebenfalls ein konstituierendes Urgeschehen meint, müssen wir eigens darauf hinweisen, daß Heidegger diesen Unterschied auch den „Austrag" nennt[39].

Wiederum geht es also dem denkenden Vorblick Heideggers um jenes Zwischen, das sich als Differenz in eins mit der Identität ins Spiel bringt. Im Vorwort zu seinem Büchlein „Identität und Differenz" heißt es: „Die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz wird in der vorliegenden Veröffentlichung als das zu Denkende gezeigt. Inwiefern die Differenz dem Wesen der Identität entstammt, soll der Leser selbst finden, indem er auf den Einklang hört, der zwischen Ereignis und Austrag waltet."

Bevor wir nun wieder auf unsere Frage zurückkommen, wie der

[39] AaO, S. 62ff.

Gott in die Metaphysik kommt und woher also die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik stammt, muß eines noch gezeigt werden:

Zunächst müßte ich voraussetzen können, daß wir uns das Sein des Seienden nicht mehr als bloßes Vorhandensein oder „Existieren" vorstellen. Wir müßten vielmehr hören können, daß im Geschehnis des Seins des Seienden sich geschicklich ein versammelndes, fügendes uns Zu-legen und Anlegen entgegenspielt, eben das, was Heidegger die „lesende Lege", den Logos, nennt im Hören auf die frühen griechischen Denker, insbesondere auf Heraklit[40]. Mit anderen Worten: das Sein des Seienden *spricht* sich uns zu, es ist uns vereignet im Wesensraum der Sprache. Alles Sprechen des Menschen ist ursprünglich und eigentlich nur ein ὁμολογεῖν, ein mit dem λέγειν des λόγος in das Selbe vereignet sein. Das menschliche Sprechen ist demnach ein: dem λέγειν des λόγος Ent-Sprechen. Dieses λέγειν des λόγος hört Heidegger aber in ausgezeichneter Weise sprechen im Spruch des Heraklit, in dem dieser von dem Ἕν Πάντα spricht. Ἕν Πάντα, das sagt aber: Sein des Seienden. Ἕν Πάντα – Heidegger übersetzt: Eines einend Alles[41].

Ich kann nun gewiß nicht alles, was Heidegger hierüber an höchst Wichtigem überhaupt sagt, referieren. Es sei nur das gesagt, was für die leitende Frage nach der Herkunft des Gottes in der Metaphysik unerläßlich ist:

Im Ἕν Πάντα spricht sich uns das Geschick (die μοῖρα) zu und entzieht sich zugleich. Wie wäre das Geschick des Ἕν zu benennen? Heraklit schon hat mit dieser Frage gerungen. Er sagt: Ἕν τὸ Σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα : Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen Zeus benannt werden.

Das Ἕν läßt es von sich her in der Rückbeziehung auf sich selber *nicht* zu, Zeus genannt zu werden. Denn zwar ist Zeus über allem andern Seienden das höchste Seiende. Damit ist er aber nun doch eben ein Seiender. Das Ἕν ist aber als der λόγος das Seinlassen alles Seienden und ist deshalb kein Seiendes unter anderem Seiendem und läßt es deshalb erstlich und eigentlich *nicht* zu, Zeus genannt zu werden.

Wenn man freilich das Ἕν, die Versammlung des Ins-Anwesenschicken nicht von ihm selbst her als den λόγος, als die lesende Lege, vernimmt, wenn man vielmehr das Ἕν Πάντα von dem Πάντα – von der Gesamtheit des Seienden – aus sieht, dann und nur dann zeigt es

[40] Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 207ff.

[41] AaO, S. 226. Zur Erörterung des Spruchs der Heraklit s. überhaupt: aaO, S. 207ff, und Identität und Differenz, S. 62ff.

sich als das All des Anwesenden unter dem Steuer des höchsten Anwesenden, dann und nur dann ist es sogar zwingend so, daß das Ἕν den Namen des Höchsten, den Namen Zeus, erhalten muß.

Das Ἕν ist der Wesensbereich des Göttlichen. Zeus, der Gott, ist in den Wesensbereich des Göttlichen eingewiesen und kann uns auch nur aus diesem Wesensbereich heraus begegnen.

Es ist entscheidend für das Verständnis Heideggers, daß man dieses Verhältnis des Gottes zu dem Wesensbereich des Göttlichen vernimmt als ein Eingewiesensein des Gottes in den Wesensbereich und als ein Geschicktsein des Gottes aus dem Wesensbereich (des Göttlichen). Wir setzen den Genitiv „des Göttlichen" in Klammern, weil der Wesensbereich des Göttlichen der Wesens-Bereich schlechthin ist.

Der Wesensbereich des Göttlichen ist also nicht in dem Sinne attributiv zu verstehen, wie man dann auch von einem Wesensbereich des Menschlichen, einem Wesensbereich des Tierischen oder von einem Wesensbereich des Dinglichen sprechen könnte, so daß also zuerst ein noch unbestimmter Wesensbereich da wäre, dem dann nachträglich die Göttlichkeit zugeteilt würde (attribuere – zuteilen). Der Wesensbereich ist nämlich selber schon die Attribution, die Zuteilung, die μοῖρα schlechthin. Der Wesens-Bereich ist der Bereich des Wesens, und zwar so, daß in ihm „wesentlich" das Wesen sich zwiefältig-einig – disparat und aufeinander bezogen zugleich – eignet: als das Wesen des Wesenden und als das Wesende des Wesens, als das θεῖον des θεός und als der θεός des θεῖον.

Es ist sicher kein Zufall, daß noch später in der Metaphysik eine onto-theio-logische und eine onto-theo-logische Linie gewissermaßen miteinander konkurrieren. Dort ist dann allerdings das θεῖον zur Idee oder zur Substanz geworden und ist deshalb nun doch wieder anderes Seiendes begründendes Seiendes. Es ist nicht mehr der Wesensbereich des Göttlichen, der Wesens-Bereich, dessen Schickung es ist, daß aus ihm der Gott kommt. Wenn sich dieser Wesensbereich entzogen hat – und das ist nach Heidegger seit langem der Fall, ja, dieser Entzug ist schon in der Art des allerersten Beginns der abendländischen Philosophie angelegt[42] –, dann kann auch der Gott nicht mehr erscheinen, dann ist der Gott tot. Ja, man könnte sagen: der Tod des Gottes ist von früh an in der Weise des Kommens des Gottes gegründet.

[42] „Der Anfang verbirgt sich im Beginn." Was heißt Denken?, Tübingen 1954, S. 98.

Und nun vergegenwärtigen wir uns noch einmal, daß Heidegger unterscheidet zwischen dem λέγειν des λόγος (als der lesenden Lege) und dem λέγειν des (menschlichen) ὁμολογεῖν:

λέγειν des λόγος < > λέγειν des ὁμολογεῖν

Heidegger sagt im Hinblick auf dieses beides[43]: Das Wesende im λέγειν des ὁμολογεῖν als auch das Wesende im λέγειν des λόγος hat beides „eine anfänglichere Herkunft in *der einfachen Mitte zwischen beiden*".

Damit sind wir wieder beim Er-eignis und beim Austrag. Wir fassen wieder in Form einer These zusammen:

These III: *Das Kommen des Gottes aus dem Wesensbereich des Göttlichen ist keine zufällige Idee irgendwelcher griechischer Philosophen, sondern es ist ein notwendiges und konstituierendes Urgeschehen aus dem Geschick des Ereignisses und des Austrags.*

Einige von Ihnen werden mein Buch „Kerygma und Kunst" gelesen haben[44]. Sie werden sich erinnern, daß ich in meinem Buch das, was Heidegger mit „Ereignis", „Austrag", „Identität" und „Differenz", „Sinn von Sein", „der Brauch", τὸ χρεών oder „das Spiel" zur Sprache bringt und was alles je auf seine Weise um jene obengenannte „einfache Mitte" kreist, zusammengefaßt habe in den Begriff von *Welt.* Es ist freilich immer gefährlich, solche zusammenraffenden Sammelbegriffe hervorzuheben, weil sie leicht den Blick versperren für die Vielfältigkeit einer Einheit und weil die Vorbegriffe, die sich unter der Phonetik der Buchstaben W, e, l, t in unsern Hirnen festgesetzt haben, gerade bei einem solchen Allerweltswort wie „Welt" immer wieder das zu Denkende überschreien.

Dennoch ist diese Hervorhebung des Weltbegriffes nicht einfach eine Erfindung von mir, sondern hat ihre vielfältigen Anhaltspunkte im Werke Heideggers. Ich will es hier unterlassen, die Belegstellen aufzuführen. Das mag irgendwann schriftlich geschehen[45]. Für unsern Zusammenhang ist nur wichtig, zu wiederholen: Welt *ist* nicht, sondern

[43] Vorträge und Aufsätze, S. 225. Die Sperrungen im Zitat sind von mir.

[44] Kerygma und Kunst, Saarbrücken 1959.

[45] Dies muß einer späteren eigenen Erörterung vorbehalten bleiben. Es wäre nämlich nichts getan, wenn wir hier anmerkungsweise alle Stellen aufführen würden, wo bei Heidegger das Wort „Welt" vorkommt. Immerhin: wenn *Ott* sein schon erwähntes Schlußkapitel mit der Überschrift versieht: „Die Welt-Dimension der Offenbarung", so spiegelt sich darin die ganze Verwirrung, die durch eklektizistische Schlußfolgerungen angestiftet wird, wider. Siehe nämlich unsere These VIII.

„weltet". Welt weltet als ursprünglichstes Walten. Dieses Walten mußte sich zwar in der fundamental-ontologischen Analyse von „Sein und Zeit" zunächst als der Bewandtniszusammenhang des umweltlich Zuhandenen in den Vordergrund der Betrachtung drängen. Es erschöpft sich aber dieses ursprünglichste Walten so wenig in der Bewandtnisganzheit des Zuhandenen, daß Heidegger später vielmehr sagen muß: „Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Er-eignens."[45a] Welt weltet als der Bezug des Seins zum Menschenwesen. Da wir oben vom „Bereich" als einem Reichen oder vom „Wesens-Bereich" sprachen, so sei noch ein Wort zitiert: „Das schleiernde Reichen von Welt ist das Wesende im Sagen."[46]

So können wir unsere soeben genannte These verdeutlichen:

These IIIa: *Welt weltet als der Wesensbereich des Göttlichen. Die Welt ist als Welt: Gottwelt. Zum Wesenden der Gottwelt gehört das Schicken eines Weltgottes.*

Wie kommt der Gott in die Metaphysik? Er kommt als Weltgott aus der Gottwelt.

Zwar ist der Metaphysik selbst diese Herkunft verborgen. Aber auch das ist kein zufälliges Versagen der griechischen Denker. Es gehört vielmehr zum Wesen der Welt als der Welt des Wesens, daß sie sich verbirgt. Die Welt verhehlt sich. Ihr Reichen ist ein schleierndes Reichen.

Deshalb *muß* notwendig und geschickhaft das Ἓν Πάντα nur noch von dem Πάντα aus in Erscheinung treten. Indem dann aber die Metaphysik von dem Πάντα aus auf das Ἓν schließen will, muß ihr das Ἓν als höchstes Seiendes, als summum ens, als Zeus, als Gott in Geltung kommen. Das Ἓν ist dann das alles andere Seiende begründende erste Seiende, die πρώτη ἀρχή, die prima causa, die sich selbst verursachende erste Ursache, die causa sui.

Der Logos der Metaphysik ist dann aber auch nicht mehr die ursprüngliche Sage, die als lesende Lege den Gott ansagt. Der Logos der Metaphysik ist vielmehr der in sich notwendige *Schluß* vom Seienden in seiner Gesamtheit auf das höchste und erste Seiende. Der Logos der Metaphysik ist also der Logos der Logik, die aus dem Logos der lesenden Lege zwar ihre Herkunft hat, solche Herkunft jedoch in der Vergessenheit beläßt.

Jetzt wird uns vielleicht etwas deutlicher sein, weshalb wir sagen

[45a] Vorträge und Aufsätze, S. 179.

[46] Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 200.

mußten, daß die Metaphysik Theologie ist, „weil sie Ontologie ist, und daß sie Ontologie ist, *weil* sie -logie ist.

Wenn wir jetzt den Satz wiederholen, daß die Metaphysik die Vergangenheit der Theologie ist, so muß sich uns das höchst Beunruhigende aufdrängen:

These IV: *Die Vergangenheit der Theologie ist die Gottwelt mit ihrem Weltgott.*

Daß sie uns näher anwest und von weiter herkommt als wir ahnen, das gehört zum Wesen dieser Gottwelt dazu.

Nun sind wir aber aufs dringlichste gefragt, wie wir uns als christliche Theologen von heute zu dem allem stehen sollen. Deshalb wird es Zeit, daß wir nun noch einiges sagen zum Titel:

III. Das Denken Heideggers und die Zukunft der Theologie

1. Das Dilemma der Theologie

Wir müßten uns nun ja etwa fragen, welchen Sinn es fernerhin noch haben kann, wenn wir als christliche Theologen von Gott reden. Die Frage, welchen Sinn es hat, von Gott zu reden, hat schon *Bultmann* thematisch gestellt[47]. *Bultmann* kommt zu dem Schluß, daß es im Grunde nicht möglich ist, sachgemäß von Gott zu reden. Wenn der Theologe es dennoch tut und tun *muß,* so kann er das überhaupt nur tun im Glauben an die Vergebung der Sünden durch die Gnade Gottes.

Bultmann hat hier sicher etwas entscheidend Richtiges gesehen. Allerdings sieht *Bultmann* das Dilemma der Theologie darin begründet, daß es nicht möglich sei, von Gott zu reden, ohne gleichzeitig vom Menschen zu reden, während es umgekehrt nicht möglich sei, vom Menschen sachgemäß zu reden, ohne daß gleichzeitig von Gott geredet wird.

Ist damit das Dilemma der Theologie in seiner ganzen Schärfe erfaßt? Nach der Problematik, wie sie sich uns aufdrängt, müssen wir die These aufstellen:

These V: *Es ist nicht möglich, sachgemäß von Gott zu reden, ohne daß gleichzeitig vom ϑεῖος ϑεός geredet wird.*

[47] Glauben und Verstehen I, Tübingen 1933, S. 26ff.

Das ist das Dilemma, das ist die eigentliche Spannung, in der die Theologie steht. Nicht, daß der θεῖος θεός zum Thema der Theologie werden müßte. Das gerade nicht! Aber der θεῖος θεός ist als die Vergangenheit der Theologie deren ständige Bedrohung, die nicht so ohne weiteres theologisch-systematisch abgewehrt werden kann.

Die ganze Zugespitztheit der – um noch einmal einen Titel *Bultmanns* zu gebrauchen – „Krise des Glaubens“[48] wird aufblitzen, wenn wir uns einmal klar werden lassen, was es bedeutet, daß der θεῖος θεός die Vergangenheit ist, der sich die Theologie in ständiger Gegenwart gegenübersieht.

Das mag deutlich werden, wenn wir ein Wort Heideggers erörtern, das – im Jahre 1957 kaum veröffentlicht – von christlichen Theologen gern und hoffnungsvoll zitiert wird. Im Zusammenhang seiner Frage, wie der Gott in die Metaphysik komme, sagt Heidegger[49]: „... causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“ Und nun fährt Heidegger fort: „Demgemäß ist das gott-lose Denken (sc. das Denken Heideggers), das den Gott der Philosophie, den Gott als causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: es ist freier für ihn als es die Onto-theo-logik wahr haben möchte. Durch diese Bemerkung mag ein geringes Licht auf den Weg fallen, zu dem ein Denken unterwegs ist, das den Schritt zurück vollzieht, zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik.“

Der Theologe *Heinrich Ott* zitiert diese Heideggerschen Sätze mit sichtlicher Genugtuung und bezeichnet sie als „höchst denk-würdig“[50]. Das sind sie zweifellos. Aber in welchem Sinne?

Das Attribut „göttlich“ exegesiert *Ott* mit „wirklich“. Der „göttliche Gott“, das ist – nach *Ott* – der wirkliche Gott im Gegensatz zu dem eingebildeten Pseudogott der Metaphysik. Was liegt nun für einen Christen näher als die Annahme, daß dieser wirkliche Gott eben der christliche Gott ist? Denn das weiß doch schon jeder Konfirmand, daß wir Christen an den wirklichen Gott glauben, während alle anderen Religionen, von der Metaphysik ganz zu schweigen, nur ihre Götzen,

[48] Krisis des Glaubens, Gießen 1931, bzw. Glauben und Verstehen II, Tübingen 1952, S. 1ff.

[49] Identität und Differenz, S. 70/71.

[50] *Ott*, aaO, S. 149.

ihre Abgötter, ihre unwirklichen und also ungöttlichen Götter anbeten. *Ott* drückt sich zwar vorsichtiger aus. Er fragt: „Nimmt er (sc. Heidegger) wohl eine Bewegung seines eigenen ‚Denkens des Denkens' in Richtung auf die eigentliche, die echte Theologie wahr?"[51] und *Ott* antwortet: „Man möchte es fast meinen . . ."

Wir müssen uns mit dieser Bemerkung *Otts* kurz befassen. Zunächst halten wir es für höchst mißverständlich, daß *Ott* das Wort „göttlich" durch das Wort „wirklich" ersetzt und erläutert. Was heißt denn „wirklich"? Das Wort „wirklich" meint im gewöhnlichen Verständnis etwas, was tatsächlich existiert, im Gegensatz zu dem, was nur dem Anschein nach existiert, was „in Wirklichkeit" aber einfach nicht vorhanden ist, es sei denn als bloß eingebildetes Hirngespinst. Nach solchem tatsächlich Existierenden fragt die Naturwissenschaft[52]. Für sie ist aber nur das tatsächlich vorhanden, was auch Ursache sein kann für anderes Vorhandenes, was also Wirkungen, Effekte, ausüben kann. Der wirkliche Gott wäre demnach also der effektive Gott. Und damit wären wir glücklich wieder bei der causa prima angelangt. Wenn *Ott* einige Seiten später schreibt, Heideggers Denken sei „. . . eine Philosophie", die „sich in eminentem Sinne freihält für Gott als den Wirkenden aller Geschichte"[53], so müßte man dem eigentlich entnehmen, die Heideggersche Philosophie wolle sich freihalten für die causa sui. Das kann nun freilich *Ott* nicht meinen. Aber was kann er denn meinen? Ist die Verwendung der Vokabel „wirklich" nur eine terminologische Unbedachtsamkeit *Otts*, oder liegt hier doch die Verkennung des eigentlichen Problems vor?

Wir könnten allerdings das Wort „wirklich" noch ursprünglicher sprechen lassen, indem wir an die Werkhaftigkeit des Werkes denken. Vom „Werk" handelt in ausführlicher Weise die Arbeit Heideggers über den Ursprung des Kunstwerkes[54].

Der Ursprung des Kunstwerkes ist die Kunst. Das heißt nicht, daß das Kunstwerk in der Kunst als einem bestimmten Lebenssektor seine Ursache hat. Die Kunst *ist* der Ursprung (des Kunstwerkes), d. h. die Kunst ist Ursprung schlechthin, wiederum als singulare tantum. Die Kunst ist der Wesens-Bereich, ist das konstituierende Urgeschehen, aus

[51] *Ott*, aaO.

[52] Auffallend ist es allerdings, daß für *Ott* „im Umkreis des theologischen Fragens die Welt steht" als „dieselbe Welt, die zugleich auch Gegenstand naturwissenschaftlichen Fragens ist"; s. *Ott*, aaO, S. 32.

[53] AaO, S. 157.

[54] AaO, S. 25.

dem und für das das Kunstwerk ist. Dementsprechend heißt es: „Im Kunstwerk wird die Wahrheit des Seins ins Werk gesetzt.“[55] Die Wahrheit des Seins ist also jener Ursprung, der ins Werk gesetzt wird. Die Wirklichkeit des Werkes ist aber, das sagt Heidegger ausdrücklich, kein Wirken[56]. Werk ist vielmehr *das Aufstellen einer Welt:* im Werk wird eine Welt aufgestellt[57].

Aufstellen meint hier aber nicht Hinstellen, Vorstellen und Herstellen. Aufstellen ist eher so zu verstehen wie: eine Tür ist aufgestellt, ist geöffnet. Deshalb sagt Heidegger: „Das Werk gehört als solches einzig in den Bereich, der durch es selbst eröffnet wird.“[58]

Von hier aus müßten wir sagen:

These VI: *Der wirkliche, der werkhafte Gott ist in einem ursprünglichsten Sinne das Kunstwerk schlechthin.*

Das ist es, was mich in Erregung versetzte, als ich mein Buch über „Kerygma und Kunst“ schrieb.

Daß der wirkliche Gott das ursprünglichste Kunstwerk schlechthin ist, das heißt nun gewiß nicht, daß er ein θεός χειροποιητός, ein von einem Macher gemachter Gott ist. Es sagt aber, daß in dem göttlichen Gott in ausgezeichneter Weise die Wahrheit des Seins ins Werk gesetzt ist. Der göttliche Gott ist der Gott, der aus dem Wesensbereich des Göttlichen, aus dem Wesensraum der Gottheit, geschickt ist. „Der Wesensraum der Gottheit, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn das Sein selbst sich gelichtet hat.“[59]

Der göttliche Gott ist also der θεῖος θεός, von dem wir oben sprachen. Sollte dieser θεῖος θεός der Vater Jesu Christi sein?

An dieser Frage entscheidet sich, so meine ich allerdings, das Schicksal der christlichen Theologie. Wenn die christliche Theologie meint – vielleicht aus Angst um die Geltung ihres Gottes – diese Frage bejahen zu müssen, dann hat sie – so möchte ich behaupten – als Theologie des Neuen Testamentes verspielt. Überdies wüßte ich dann auch nicht, wie auf die Dauer der Weg *H. Schliers* zu umgehen wäre. (Auch *Schlier* versteht sich ja als einer, der die Metaphysik überwinden will!) Vielleicht kann dann die Theologie tatsächlich die Metaphysik überwinden, aber sie wäre dann bestenfalls unterwegs aus der Metaphysik in das

[55] AaO, S. 33.
[56] Holzwege, S. 7ff.
[57] AaO, S. 59.
[58] AaO, S. 30.
[59] Humanismus, S. 26.

Wesen der Metaphysik, d. h.: sie wäre auf dem Weg des Denkens und nicht auf dem der Theologie. In unserm Zusammenhang müssen wir sagen: villeicht hätte sich dann die Theologie von der Metaphysik als ihrer Vergangenheit gelöst, um in den Ursprung dieser Vergangenheit einzukehren. Oder wir können dies auch in einer schon etwas gängiger gewordenen Heideggerschen „Terminologie" ausdrücken: die Theologie hätte sich dann vielleicht aus einer Defizienz in eine Eigentlichkeit vorbewegt, um damit aber gerade in den geschickhaften Zusammenhang von Defizienz und Eigentlichkeit eingekehrt zu sein. Vielleicht wäre eben dies das von der Theologie einmal zu Begreifende, daß der Ruf Jesu nicht der Ruf aus der Defizienz in eine Eigentlichkeit ist.

Der göttliche, der wirkliche, der werkhafte Gott ist der Gott des Wesens-Bereiches, zu dessen Wesendem eben dieser Zusammenhang von Eigentlichkeit und Defizienz gehört.

Zu dem göttlichen Gott kann der Mensch beten, ihm kann er opfern(!), vor ihm kann er aus Scheu ins Knie fallen, vor ihm kann er musizieren und tanzen. Ich möchte das so zusammenfassen: zu diesem göttlichen Gott kann der Mensch sagen: „Ja, Herr!".

Wir werden ja wohl hoffentlich nicht dem Narrenargument ausgeliefert sein, wir zögen die Göttlichkeit des Gottes Jesu Christi in Zweifel, wenn wir wiederum als These aussprechen müssen:

These VII: *Der Vater Jesu Christi ist so wenig der göttliche Gott, zu dem das Denken unterwegs ist, wie er die causa sui der Metaphysik ist.*

Was aber predigt Jesus? „Wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, der ist mein Bruder." Der Vater Jesu Christi ist der Gott, dessen Willen wir zu tun haben.

Das kann nun freilich nicht etwa heißen, Jesus habe eine voluntaristische Gottesvorstellung gehabt. Die volluntaristische Gottesvorstellung wäre ja nur eine metaphysisch-abkünftige Weise dessen, was ursprünglich als „Wille des Willens", als Wesens-Raum des Willens waltet[60].

Deshalb ist die Rede von dem Vater Jesu Christi als dem Gott, dessen Willen wir zu tun haben, nicht nur überhaupt interpretationsbedürftig, vielmehr kommt auch in ihr das Dilemma der Theologie zum Vorschein, daß es nicht möglich ist, sachgemäß von Gott zu reden, ohne daß gleichzeitig vom θεῖος θεός geredet wird. Es kommt alles darauf an, dieses Dilemma allererst einmal zu sehen und zu ertragen[61].

[60] S. hierzu: Was heißt Denken?, S. 43ff.

[61] *Ott* möchte, aaO, S. 148, – mit dem „Denkansatz Heideggers" – zu einem

Die Metaphysik als die Vergangenheit der Theologie läßt das Dilemma der Theologie erst in seiner vordergründigen Gestalt in Erscheinung treten. Der antimetaphysische Kampf, der in der Theologie geführt wird, kämpft deshalb nur gegen den Schatten, den der ursprüngliche Wesens-Raum wirft. In welches Kreuzfeuer wir uns hineinbegeben, wenn wir Theologie betreiben, das wird erst deutlich werden, wenn wir langsam sehen lernen, daß die Theologie als christliche Theologie in steter Konfrontation steht zu dem hinter seinem Schatten sich verbergenden Ursprung der Metaphysik, zu dem Wesens-Raum, aus dem der θεῖος θεός, der göttliche Gott, kommt.

Eben deshalb kulminiert sich der Widerspruch, in dem die Theologie steht, gerade in einem ursprünglichen Verständnis der Sprache als Sprache. Die ganze Spannung des – um einmal den dogmatischen Ort unseres Problems zu nennen – Inkarnationsgeschehens wird um so schärfer hervortreten, je ursprünglicher unser Verständnis der Sprache ist. Das Dilemma der Theologie ist deshalb auch tiefgründiger als es die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie sehen kann. Von hier aus müssen wir aber auch behaupten, daß auch das Sagen Jesu in die Theologie gehört. Es ist mir schwer geworden, zu dieser Entscheidung gegen *R. Bultmann* zu kommen. Es erscheint mir aber als unumgänglich: Die Predigt Jesu gehört zur neutestamentlichen Theologie und ist nicht nur deren Voraussetzung. Vielleicht ist dieses Herausnehmen Jesu aus dem Dilemma der Theologie doch als doketistische Betrachtungsweise zu erkennen. Ob das neu aufgekommene Fragen nach Jesus selbst[62] zu dem führt, was wir hier als den Kern des Dilemmas der Theologie gesehen haben, bleibt abzuwarten.

2. Der „ursprünglich christliche Glaube"

Daß der Vater Jesu Christi der Gott ist, dessen Willen der Mensch zu tun hat, kommt auch zum Ausdruck in dem Logos-Begriff des Neuen

„unbefangenen Reden von Gottes Sein, wie es die Heilige Schrift übt" kommen. Welche Illusion! Gerade auch die Bibel Alten und Neuen Testamentes redet alles andere als unbefangen von Gottes Sein. Muß das erst noch belegt werden? Es ist doch wohl anzunehmen, daß Moses sich an dem feurigen Busch sicher auch die Zunge verbrannt hätte, wenn er sich da allzu unbefangen benommen hätte.

[62] Leider hat sich dieses Fragen unter den Titel der Frage nach dem „historischen Jesus" und damit in den Horizont der Alternative „historischer Jesus – kerygmatischer Christus" gestellt. Wie hierdurch die Argumentation hinüber und herüber

Testamentes, der – von der alttestamentlichen Tradition her geprägt – besagt, daß der Logos Gottes die Forderung Gottes ist. Mit der Betonung des neutestamentlichen Logos als Forderung, als Weisung, als Befehl, der getan, gehalten werden muß, soll nun gewiß nicht eine neue Gesetzlichkeit aufgerichtet werden. Gerade die Gesetzesfrömmigkeit ist ja in eminentem Sinne Seinsfrömmigkeit. Sie will den Gehorsam als Gehorsam gelichtet sein lassen. Sie ist demgemäß Werkgerechtigkeit. Werkgerechtigkeit ist aber Weltgerechtigkeit, denn im Werk wird eine Welt aufgestellt.

Hier müssen nun aber doch im Hinblick auf unser Thema einige Zwischenbemerkungen eingeschoben werden.

Zunächst meldet sich hier wieder die Frage nach der Methode unseres Fragens. Wenn wir gesagt haben, der Vater Jesu Christi sei der Gott, dessen Willen der Mensch zu tun hat, so war das die Andeutung eines Versuches, von Gott zu reden im Hören auf das Neue Testament. Daß wir auch dadurch dem Dilemma der Theologie nicht entgehen oder ausweichen konnten, wurde bemerkt. Daß wir uns mit diesem dennoch unternommenen Versuch, von Gott zu reden, in gar keiner Weise auf das Denken Heideggers berufen können, dessen wollen wir uns bewußt sein.

Allerdings gibt es eine Stelle in Heideggers Werk, die einen Hinweis auf den Logos des Neuen Testamentes enthält[63]. Ja, an dieser Stelle weist Heidegger sogar – allerdings unter anderem – ausdrücklich auf die bestimmte Bedeutung des neutestamentlichen Logos-Begriffs hin, wonach dieser den Befehl, das Gebot Gottes meint im Anschluß an eben das, was schon die Septuaginta aus dem hebräischen Alten Testament in das griechische Wort λόγος übersetzt hat.

Befinden wir uns nun also doch auf den Pfaden des Eklektizismus, wenn wir ausgerechnet diese Stelle für unsere Frage nach dem ursprünglich neutestamentlichen Glauben zum Zuge kommen lassen? Nun, es wäre dies eine wirklich etwas merkwürdige, um nicht zu sagen: lächerliche Auslese, die wir getroffen hätten. Wir hätten ja damit vermeint, dem Denken Heideggers etwas zu entnehmen, was man in jedem entsprechenden Lexikon nachlesen kann. Überdies sind es ja gerade unsere neutestamentlichen Lehrer, *Bultmann* insbesondere, die uns den Begriff des neutestamentlichen Kerygma als Forderung Gottes auf-

belastet ist, das zeigt deutlich *Bultmanns* neueste Stellungnahme: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Heidelberg 1960.

[63] Einf. i. d. Metaph., S. 103.

gezeigt haben. Und schließlich will Heidegger an der betreffenden Stelle gerade auch zeigen, daß der neutestamentliche Logos-Begriff mit dem ursprünglich griechischen Logos, um den es ihm ja geht, nicht das mindeste zu tun hat. Am Ende des Abschnittes, in dem Heidegger den Logos-Begriff des Neuen Testamentes referiert (!), sagt er: „Eine Welt trennt all dieses von Heraklit.“[64]

Dennoch haben wir keinen Grund, die hier erneut auf uns zukommende Methodenfrage leicht zu nehmen. Wir haben es so scharf wie möglich abgewiesen, daß in Heideggers Wort von dem göttlichen Gott der christliche Gott gemeint sein könne. Diese Abweisung ist aber nicht mehr eine Frage der richtigen oder falschen Heideggerinterpretation, sondern eine Frage theologischer Entscheidung, und zwar wiederum einer Entscheidung, die nicht dem richtigen oder falschen Ergebnis Heideggerscher Denkbemühung gilt, sondern die sich dem für das Denken Zu-Denkenden selbst konfrontiert. Wenn Heidegger heute bekanntgeben würde, er habe mit seiner Rede vom göttlichen Gott nach seinem subjektiven Selbstverständnis nun doch den Gott Jesu Christi gemeint, so wäre die Theologie der Entscheidung gegen den θεῖος θεός gewiß nicht enthoben, denn der θεῖος θεός ist nicht eine Gottesidee irgendeines Denkers, sondern der Weltgott in der Gottwelt selbst.

Allerdings ist bis heute rein interpretatorisch gesehen diese Frage nicht leicht zu entscheiden. Ich selbst habe in meinem Buche das betreffende Wort in einem Sinne zitiert, der zwar nicht ausdrücklich, aber indirekt die Vermutung enthält, es handele sich hier um den christlichen Gott[65]. Ich erwähne das nicht nur, weil ich hier ausdrücklich revozieren möchte. Der Gedanke des göttlichen Gottes kommt in meinem Buche im übrigen ja gerade nicht zum Zuge. Ich möchte aber von hier aus zeigen, warum man in der Tat beim ersten Lesen dieser Heidegger-Stelle dazu verleitet sein kann, anzunehmen, es sei hier von einer Nähe zum Gott Jesu Christi die Rede.

Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß Heidegger am Rande seines Denkens eine ganze Reihe von Äußerungen über den „ursprünglich christlichen Glauben“ niedergeschrieben hat, die ein höchst überraschendes, ja, man kann sagen: engagiertes Wissen von diesem christlichen Glauben kundtun.

Wir sagen bewußt: „am Rande seines Denkens“. Denn wir meinen eben nicht Äußerungen des Denkens, die *als solche* einem christli-

[64] AaO.
[65] Kerygma und Kunst, S. 88.

chen Denken als verwandt oder brauchbar erscheinen könnten. Es sind dies vielmehr Äußerungen, die gerade nicht „aus der Erfahrung des Denkens“ sprechen, sondern die – in irgendeiner Weise, wir können und wollen ja nicht ins Herz der Person Heideggers sehen – aus der Erfahrung des Christlichen sprechen. Diese Äußerungen gehören recht eigentlich nicht zu der Bewegung dieses Denkens; sie stehen insofern am Rande dieses Denkens, als sie geradezu jeweils von dem Abgrund sprechen, die zwischen jener Erfahrung des Christlichen und dieser Bewegung des Denkens klafft, einem Abgrund, der durch die *Ottsche* Vorstellung von den zwei Räumen (dem philosophischen und dem theologischen), die sich gegenseitig konzedieren und gerade so dann doch auch befruchten, nur verwischt wird. Denn die Öffnung des Denkens nach dem ursprünglich christlichen Glauben hin ist die erfahrene Öffnung des trennenden Abgrundes, des Abgrundes der trennenden Welt, der Welt, von der sich der ursprünglich christliche Glaube getrennt hat.

Wenigstens die wichtigsten dieser Äußerungen am Rande des Heideggerschen Denkens müssen noch kurz erwähnt werden:

Während die „christliche Theologie“, wie wir sahen, von Heidegger so gut wie immer als eine sekundäre Form von Metaphysik apostrophiert wird, kann er vom „ursprünglich christlichen Glauben“[66] oder vom „Glauben“ schlechthin reden in einem völlig anderen Sinne, so zwar, daß die zur Metaphysik gewordene Theologie gerade der große Abfall von diesem ursprünglich christlichen Glauben ist, weil ihre Gedanken „einer dem Glauben fremdartigen Philosophie“ „entlehnt“ sind[67]. Ob die christliche Theologie, so schreibt Heidegger geradezu mahnend[68], sich der griechischen Philosphie zu ihrem Nutzen oder zu ihrem Schaden bemächtigt hat, das sollen die Theologen aus der Erfahrung des Christlichen entscheiden, indem sie das Wort des Apostels Paulus bedenken, wonach Gott die Weisheit der Welt (die πρώτη φιλοσοφία, die die Ἕλληνες ζητοῦσιν) zur Torheit gemacht hat. In beschwörender Redeweise fragt er: „Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?“

Jenes, was er „das Christliche“ nennt, meint[69] „das christliche Leben,

[66] Einf. i. d. Metaph., S. 6.
[67] Holzwege, S. 19.
[68] Was ist Metaphysik?, S. 18.
[69] Holzwege, S. 202.

das einmal und für kurze Zeit vor der Abfassung der Evangelien und vor der Missionspropaganda des Paulus bestand". Dieses christliche Leben hat aber dann doch in der „Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens"[70] seinen gemäßen Niederschlag gefunden, weshalb dieser neutestamentliche Glaube sehr wohl abgesetzt wird gegen das Christentum, das als weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruches innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und seiner neuzeitlichen Kultur von Nietzsche bekämpft wurde[71]. Eine Auseinandersetzung mit diesem Christentum ist, so betont Heidegger an selbiger Stelle, keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen. Dieses Christentum nämlich ist – so zitiert Heidegger Nietzsche – „Platonismus fürs Volk".

Wenn Heidegger dann urteilt, daß das Reden vom höchsten Seienden und das Denken an das Sein selbst, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls beide sich in die Theologie des Glaubens einmischen[72], so kann sich auch dieses Urteil nicht aus der Erfahrung des Denkens ableiten, sondern kann nur aus der Erfahrung des Christlichen sprechen, das allerdings seiner Andersartigkeit gerade auch im Wissen um die Erfahrung des Denkens innewerden kann. So wird es auch *dem Wort des Apostels* entnommen, daß die Philosophie für den Glauben Torheit ist.

Dabei ist zu beachten, daß nach Heideggers Meinung die Torheit der Philosophie nicht erst in ihrem neuzeitlich-metaphysischen Objektivieren, sondern schon im Fragen ihrer Grundfrage besteht: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?"[73] Deshalb bezeichnet es Heidegger als abwegig, den Glauben als die Beantwortung dieser Grundfrage zu verstehen, weil das, was im Glauben geglaubt wird, auf diese Frage keinen Bezug hat und wesensmäßig auch gar nicht haben kann[74]. Was wäre auch der Glaube, wenn er die Beantwortung einer für ihn schon törichten Frage sein wollte! „Die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des Denkens sind zwei abgründig verschiedene Bereiche."[75]

Nach alledem ist es sicher eine oberflächliche Konsequenzmacherei,

[70] AaO, S. 203.
[71] AaO.
[72] Holzwege, S. 240.
[73] Einf. i. d. Metaph., S. 5f.
[74] AaO.
[75] Was heißt Denken?, S. 110.

wenn man folgert: 1. Heidegger kehrt sich von der Metaphysik weg. 2. Heidegger sagt, daß die Metaphysik auch der Theologie schädlich ist. 3. Also ist das, zu dem das Denken Heideggers sich hinkehren will, zumindest nahe bei dem zu finden, an was sich die Theologie zu halten hat. Wir können nur sagen: Heidegger läßt in seinen bisherigen Veröffentlichungen das Verhältnis seiner Aussagen über den ursprünglich christlichen Glauben zu seinem Wort über den göttlichen Gott, zu dem das Denken unterwegs ist, im Dunkeln, wenn auch einiges dafür spricht, daß der Abgrund, von dem er spricht, auch nach seiner Meinung die Theologie nicht nur von der Metaphysik, sondern auch von dem Weg des ursprünglichen Denkens trennt.

Zur Beantwortung dieser Frage ist also letzten Endes die Theologie schlechthin an sich selbst, d. h. an *ihren* Grund, das Neue Testament, verwiesen. Wir können deshalb auch nicht sagen: Bis da- oder dorthin können wir Heidegger folgen, von hier oder da an müssen wir uns von ihm trennen[76]. Wir müssen uns als Theologen vielmehr, gerade wenn wir mit Heidegger „auf dem Weg" (und d. h. ja: in der Welt) sind, vom Grund der Theologie her vor die Entscheidung stellen lassen. Es geht also nicht um die Frage nach möglichen Irrtümern Heideggers, sondern um die Entscheidung, zu der wir, mit Heidegger zusammen in der „Irre" befindlich, gerufen werden.

3. Was ist Theologie?

Ist Theologie angesichts des aufgezeigten Dilemmas der Theologie überhaupt noch eine Möglichkeit? Heidegger bejaht dies. Zwar wäre[77] „christliche Philosophie" ein „hölzernes Eisen und ein Mißverständnis". Aber die „wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie" bleibt davon unberührt. Heidegger sagt: „Es gibt eine denkend-fragende Durcharbeitung der christlich-erfahrenen Welt, d. h. des Glaubens. Das ist dann Theologie."[78]

Wenn wir uns nun aber fragen, was nach all unseren Ausführungen der Ertrag ist, den die Theologie aus Heideggers Denken ernten kann,

[76] Vgl. den Schlußabsatz unseres I. Kapitels, wo bereits gesagt ist, daß die Entscheidung des Glaubens sich „nicht an bestimmter Wegegabelung" vom Denken abzweigt.

[77] Einf. i. d. Metaph., S. 6.

[78] AaO.

so müßten wir eigentlich sagen, daß die Ausbeute ziemlich gering ist, wenn wir davon absehen, einzelne Heideggersche Gedanken zu christianisieren.

Abgesehen von dem Aufweis der onto-theo-logischen Struktur der Metaphysik und dem Hinweis auf die Herkunft des Gottes in der Metaphysik ist nur gesagt, daß der Logos des Neuen Testamentes keine Antwort auf die Seinsfrage ist, daß die Seinsfrage vielmehr Torheit ist für den Glauben, daß die Theologie deshalb aufhören soll, sich jeweils der Philosophie zu bemächtigen, daß es aber dennoch eine denkend-fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt gibt und daß dies dann Theologie ist.

Freilich, selbst wenn wir es einmal bei der Feststellung belassen wollten, daß hier zumindest quantitativ wenig herausspringt, so ist das, was gesagt wird, doch höchst beunruhigend, wenn wir es nicht einfach überhören oder umdeuten, sondern einmal ernst nehmen.

Abgesehen davon, daß es immer peinlich ist, wenn uns so schöne Früchte vor die Nase gehalten werden und wenn uns dann gesagt wird, wir dürften sie nicht nehmen, so könnten wir nun allerdings behaupten – und das ist ja oft genug geschehen –, daß umgekehrt Heidegger es sei, der ganz offensichtlich christliches Gedankengut in säkularisierter Form für seine Philosphie fruchtbar macht. Heidegger weist diese Behauptung allerdings zurück. Dennoch mag einen die Frage bedrängen: Wer beutet hier wen aus? Einfach sollten wir es uns jedenfalls nicht mit dieser Frage machen, schon gar nicht einfach etwa zugunsten der Theologie! Aber mit all diesen Fragen der Interpretation sind wir auf keinen Fall der Entscheidung, vor die wir theologisch gestellt sind, enthoben. Es wird gut für uns Theologen sein, wenn wir uns von Heidegger in echte Verlegenheit bringen lassen: Wo kommen wir mit unserer Theologie hin, wenn es wahr ist, daß das Denken an das Sein als Sein die Gotteslästerung schlechthin ist, falls es sich in die Theologie des Glaubens einmischt?

Ist es nicht einigermaßen überraschend, daß Heidegger sein Denken durchaus nicht als ein die Theologie verdrängenden Ersatz für die Theologie ansieht, daß er vielmehr die Theologen an die eigentliche Größe *ihrer* Aufgabe gemahnt? Worin besteht denn diese eigentliche Größe der Aufgabe der Theologie? Was sollen denn nun die Theologen eigentlich machen?

Aber da läßt uns Heidegger nun ziemlich allein und sagt, das sollen wir aus der Erfahrung des Christlichen entscheiden. Ich glaube nicht,

daß wir Anlaß haben, hier überheblich zu werden und zu sagen, für diese Ermahnung brauchten wir Herrn Heidegger nicht, nachdem sich der reformatorische Ansatz in der heutigen Theologie so gut durchgesetzt habe. Vielleicht müssen wir doch *Karl Barths* Bemühung, die Theologie aus dem ἄλλο τρίβειν, dem Allotria, herauszureißen, wieder ganz von vorne beginnen, in vielen Punkten allerdings vielleicht auch gegen *Barth* selbst! Daß die Größe dieser Aufgabe zugleich auch ihre Schwere und Schwierigkeit ist, daß wir also hier nicht von heute auf morgen ein neues Rezept für eine Theologie vorlegen können, ist klar. Das denkend-fragende Durcharbeiten der christlich erfahrenen Welt ist vor allen Dingen ein geduldiges Arbeiten und wird nicht eines Tages zu einem endgültigen Abschluß kommen, sondern je und je neu aufzunehmen sein. Wir schließen deshalb ab nur mit der Andeutung eines Versuchs, ohne auch nur annähernd die Fülle der Probleme, die hier entstehen, sichtbar werden lassen zu können.

Was könnte es bedeuten, daß die Theologie eine denkend-fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt ist? Daß diese christlich erfahrene Welt nicht eine christliche Welt sein kann, bedarf keiner Erwähnung. Schon gar nicht kann so etwas wie eine christliche Weltanschauung gemeint sein.

Christlich erfahrene Welt? Der das Neue Testament konstituierende Ruf ist doch ein Ruf aus der Welt heraus! Die Welt kann deshalb nicht zum Thema der Theologie werden, auch nicht eine christlich – und das hieße in diesem Falle negativ – qualifizierte Welt. Das denkend-fragende Durcharbeiten der christlich erfahrenen Welt ist nicht ein Umqualifizieren des Heideggerschen Weltbegriffes. Das Wort Heideggers, wonach die Theologie ein denkend-fragendes Durcharbeiten der christlich erfahrenen Welt, „d. h. des Glaubens", ist, wäre nach seinem natürlichen Verständnis auch so zu verstehen, daß damit die „Welt des Glaubens", der eigene Bereich des Glaubens und der Glaube „als eine eigene Weise, in der Wahrheit zu stehen"[79], gemeint ist.

Hier setzt nun aber unsere theologische Entscheidung ein, dieselbe, die auch schon gegenüber dem göttlichen Gott zum Zuge kam. Diese Entscheidung wird dadurch verschärft, daß wir die Welt, aus der wir herausgerufen werden, nicht einfach als die arge Welt verstehen, die sich aus Huren und Verbrechern, Geldwechslern und Lügnern, ablaßpredigenden und heuchlerischen Priestern und aus atheistischen oder rosenkranzbetenden Politikern zusammensetzt.

[79] Einf. i. d. Metaph., S. 6.

Welt ist vielmehr neutestamentlich, wie Heidegger selbst aus *Walter Bauers* Johanneskommentar entnimmt, bzw. folgert, „das Wie eines Gott abgekehrten Menschseins"[80]. Der Ruf aus der Welt heraus ist also der Ruf zur Abkehr von diesem Abgekehrtsein. Wie ist dieses Wie des Gottabgekehrtseins zu verstehen? Das Neue Testament sagt, daß es ein der Finsternis Zugekehrtsein ist. Worin besteht aber die Finsternis?

These VIII: *Der Finsternischarakter der Welt beruht auf ihrem Lichtungscharakter!*[81]

Der Finsternischarakter der Welt beruht darauf, daß das ὡς zur Herrschaft gelangt: Lachen *als* Lachen, Weinen *als* Weinen, Gehorsamsein *als* Gehorsamsein. Er beruht darauf, daß sich die linke Hand in dem, was sie tut und wie sie es tut, der rechten Hand gelichtet sein lassen will. Er beruht darauf, daß das Werk als sich selbst lichtendes dem Ankommen einer Eigentlichkeit die Wahrheit erstreitet. Der Finsternischarakter der Welt beruht auf dem Kommen des θεῖος θεός, des göttlichen Gottes, den das Neue Testament den θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου nennt.

Dem Neuen Testament geht es aber nicht um die Erkenntnis dieser Welt, zumindest nicht thematisch. Die thematische Zuwendung zu dieser Welt, selbst mit dem Ziel der negativen Qualifizierung, wäre schon Ungehorsam gegenüber dem Ruf zur Abkehr von dieser Welt, was freilich nicht bedeuten kann, daß die Theologie sich an sicherem Ort außerhalb der Welt abspielt, daß die Theologie nicht ständig sich der Irre des Lichtens ausgesetzt wüßte, daß nicht gerade sie sich ihres Dilemmas bewußt sein müßte, daß sie sich nicht als menschliche Bemühung („Durcharbeiten"!) mit dem Denker im gleichen Boot sitzend (auf dem Weg seiend, d. h. in der Welt seiend) wissen müßte.

Zum Thema der Theologie gehört *der* Gehorsam gegenüber der Forderung Jesu, der sich zugleich von dem Gelichtetsein des Gehorsams abkehrt. Daß der Gehorsam gegenüber dem Befehl Jesu zugleich diese Gottwelt mit ihrem Weltgott schon im Rücken hat, das ist das Thema der Theologie, wobei es ihr auszustehendes Dilemma ist, dies zum

[80] Vom Wesen des Grundes, S. 23.

[81] In „Kerygma und Kunst", S. 96, hatte ich formuliert: „Der Finsternischarakter der Welt beruht auf ihrem Offenbarungscharakter." Mit dieser damaligen Formulierung war die Richtung der Kritik gegenüber dem theologischen Offenbarungsbegriff hervorgehoben. Unsere obige These spricht nun nicht vom „Offenbarungscharakter", sondern vom „Lichtungscharakter", um die Entscheidung gegenüber dem Denken herauszustellen. Beide Formulierungen meinen im Grunde aber dasselbe, nämlich „das Selbe".

Thema (welches als solches ja wieder auf Lichtung abzielt) machen zu müssen, aber nun doch zu *müssen*, wenn sie die Größe ihrer Aufgabe wahrnehmen will. Das Thema der Theologie ist der „articulus stantis et cadentis ecclesiae". Inwiefern?

Weil Glauben heißt: Die Welt im Rücken haben, und nun eben diese Welt, deren Finsternischarakter auf ihrem Offenbarungscharakter beruht. Dem Befehl Jesu gehorchen, indem zugleich die Möglichkeit solcher Lichtung in unserem Rücken ist, das könnte vielleicht heißen: ohne des Gesetzes Werke gerecht werden sola fide.

Gerhard Noller

ONTOLOGISCHE UND THEOLOGISCHE VERSUCHE ZUR ÜBERWINDUNG DES ANTHROPOLOGISCHEN DENKENS

1961

I.

Die Gliederung des Vortrags* ergibt sich aus der Themastellung. Im ersten Teil wird gefragt: Was heißt anthropologisches Denken? Im zweiten Teil wird die ontologische Überwindung dieses Denkens durch M. Heidegger aufgezeigt, und der dritte Teil versucht eine theologische Überwindung des anthropologischen Denkens.

In der Schrift „Kant und das Problem der Metaphysik", die auf Vorlesungen des W. S. 1925/26 und auf die Vorträge der Jahre 1928/29 zurückgeht und 1929 zum erstenmal gedruckt wurde, schreibt Heidegger im Zusammenhang mit der Frage nach einer philosophischen Anthropologie folgende Sätze: „Anthropologie ist heute denn auch längst nicht mehr nur der Titel für eine Disziplin, sondern das Wort bezeichnet eine Grundtendenz der heutigen Stellung des Menschen zu sich selbst und im Ganzen des Seienden. Gemäß dieser Grundstellung ist etwas nur erkannt und verstanden, wenn es eine anthropologische Erklärung gefunden hat. Anthropologie sucht nicht nur die Wahrheit über den Menschen, sondern beansprucht jetzt die Entscheidung darüber, was Wahrheit überhaupt bedeuten kann[1]".

Hier wird angesprochen, was Heidegger später eine metaphysische Grundstellung nennt[2].

Metaphysisch heißt dabei nicht einfach die Überhöhung der Natur durch eine Übernatur oder der Geschichte durch eine Übergeschichte – in dieser Simplifizierung begegnet der Begriff Metaphysik heute meist

* Der Vortrag wurde 1961 vor der Pastoraltheologischen Arbeitsgemeinschaft in Tübingen gehalten.

[1] S. 189.

[2] Vgl. vor allem den Aufsatz „Die Zeit des Weltbildes", Holzwege S. 69ff.

innerhalb der Theologie –, sondern metaphysisch meint die Frage nach dem Seienden im Gegensatz zur Frage nach dem Sein. Eine metaphysische Grundstellung aber bedeutet Rückführung alles Seienden auf einen seienden Grund oder die Auslegung alles Seienden von einem seienden Grund her. Grund ist das einer Zeit Zugrundeliegende, „ein von sich her Vorliegendes", griechisch ὑποκείμενον, lateinisch subiectum[3].

Heidegger unterscheidet drei Grundstellungen der Metaphysik:

1. Die antike Grundstellung, in der der Kosmos, das Seiende im Ganzen, Grund ist.
2. Die mittelalterliche Grundstellung, in der Gott, das Seiende im Höchsten, Grund ist.
3. Die neuzeitliche Grundstellung, in der der Mensch zum Grund alles Seienden geworden ist.

So sind Welt, Gott und Mensch Subjekt ihrer jeweiligen Zeit. Heidegger hat mit dieser Deutung der Epochen der abendländischen Denkgeschichte die metaphysica specialis in geschichtliche Bewegung gebracht. In der Schulmetaphysik christlicher Prägung[4] unterschied man die metaphysica generalis und die metaphysica specialis. Gegenstand der metaphysica generalis war das Seiende im allgemeinen (ens commune). Die metaphysica specialis gliederte sich in Theologie, Kosmologie und Psychologie, hatte also Gott, Welt und Mensch zu Gegenständen. Diese Dreiheit beherrscht das metaphysische Denken des Abendlandes in seinen drei Epochen, der kosmologischen, der theologischen und der anthropologischen.

Gott, Welt und Mensch sind im Denken Heideggers Seiendes. Seine eigene Frage, das mag hier vorweggenommen sein, geht nach dem ens commune der metaphysica generalis oder, wie er es nennt, nach dem Sein im Unterschied vom Seienden. Mit der Frage nach dem Sein will Heidegger das metaphysische Denken überwinden. Da er selbst aber geschichtlich in der Epoche der anthropologischen Grundstellung lebt und aus ihr herkommt, wird diese zum wesentlichen Gesprächspartner und zur eigentlichen Front seines neuen ontologischen Denkens. Nicht wenige seiner Gedanken bemühen sich deshalb um eine Charakterisierung des anthropologischen Denkens, in dem der Mensch „zur Bezugsmitte des Seienden" wird[5].

[3] Holzwege, S. 98.
[4] Kant und das Problem der Metaphysik, S. 18.
[5] Holzwege, S. 81.

In folgenden Erscheinungen sieht Heidegger die anthropologische Grundstellung der Neuzeit wirksam:

1. In der neuzeitlichen Wissenschaft, die das Sein in die Gegenständigkeit auflöst.
2. Im Heraufkommen der Maschinentechnik, in der der Mensch seine Welt objektiv zu bewältigen sucht.
3. In der ästhetischen Auslegung der Kunst, die dadurch zum Erlebnis wird.
4. In der Pflege der Kultur als der Auffassung von den obersten Werten des Menschen.
5. In der Entgötterung der Neuzeit und der dazu parallel verlaufenden Entstehung der Religiösität, in der der Bezug zu den Göttern zum religiösen Erlebnis abgewandelt wird.

Im Zusammenhang mit dem letzten Punkt schreibt Heidegger: „Ist es dahin gekommen, dann sind die Götter entflohen. Die entstandene Leere wird durch die historische und psychologische Erforschung des Mythos ersetzt[6]“. Das dürfte m. E. auch für die Theologie der Entmythologisierung Gültigkeit haben, und zwar nicht nur für E. Fuchs und G. Ebeling, denen Bultmann vorwirft, daß sie in die „historisch-psychologische Interpretation“ abgleiten[7], sondern auch für Bultmann selbst, da bei ihm Begriffe wie Existenzverständnis, Selbstverständnis, Sorge, Angst u. a. m. nicht im Sein gegründet sind, sondern am Ich der Person hängen.

Von den fünf Erscheinungen, die die metaphysische Grundstellung der Neuzeit charakterisieren, hat Heidegger die erste, nämlich die neuzeitliche Wissenschaft, in dem Vortrag „Die Zeit des Weltbildes“ näher besprochen. Es ist notwendig, darauf hinzuweisen, weil innerhalb der Theologie das Mißverständnis herrscht, als wolle Heidegger nur dem objektivierenden Denken der Wissenschaft ein neues Denken gegenüberstellen, und weil man deshalb nicht sah, daß die Subjektstellung des Menschen in der Neuzeit viel umfassender gedacht ist und daß die objektivierende Wissenschaft nur eine Folge der ganzen metaphysischen Grundstellung der Neuzeit ist, in der „etwas nur erkannt und verstanden“ ist, „wenn es eine anthropologische Erklärung gefunden hat[8]“. Infolge dieses Mißverständnisses konnte man die objektivierende Wis-

[6] Holzwege, S. 70.

[7] R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. Sitzungsber. Heidelb. Ak. d. Wiss. 1960, S. 19.

[8] S. o. S. 1.

senschaft als wahren Zugang zu einem Teilbezirk der Wirklichkeit belassen und neben sie einen personalen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff stellen, anstatt wie Heidegger Wissenschaft und Person, Objekt und Subjekt in einem neuen Denken zu gründen. Die Bedeutung der Wissenschaft wird deshalb von Heidegger nicht bezweifelt, aber das objektivierende Denken erhält eine ontologische Grundlegung.

Wenn Heidegger historisch fragt, wie der Mensch zur „Bezugsmitte des Seienden" wurde, dann folgt er zuerst der üblichen These, daß sich der Mensch der Neuzeit aus der Verbindlichkeit der Offenbarungswahrheit und der kirchlichen Lehre zu sich selbst befreit hat. In der Metaphysik des Mittelalters hat die Offenbarungswahrheit das Heil der menschlichen Seele gewiß gemacht. Diese Heilsgewißheit verliert der Mensch in der Neuzeit, aber das Streben nach Gewißheit nimmt er mit herüber in die Neuzeit und sucht nach einer neuen Gewißheit, die ihm die Wahrheit sichert. Er hat die neue Gewißheit dadurch gefunden, „daß der sich befreiende Mensch die Gewißheit des Wißbaren selbst verbürgte[9]". Hier liegt die Bedeutung des cogito, ergo sum Descartes'. Das ego cogito wird zum fundamentum absolutum inconcussum veritatis[10]. Dieser Subjektivität des cogito entspricht die neuzeitliche Objektivität. Denken wird zum Vorstellen und Sicherstellen des Vorgestellten, die idea wird zur perceptio. Der Mensch stellt das Seiende in seinem Daß-sein (existentia im Sinne von Vorhandenheit) vor sich hin und hängt an das Daß-sein (existentia) Eigenschaften, Bedeutungen und Werte als Was-sein (essentia) an. So geht „die neuzeitliche Freiheit der Subjektivität" „vollständig in der ihr gemäßen Objektivität auf[11]". In der Objektivität drückt sich jetzt die Gewißheit aus. Diese wird nicht gesichert durch Offenbarung, sondern durch den zureichenden Grund innerhalb der Objektivität. Diese gesicherte Objektivität steht im Mittelpunkt des ganzen neuzeitlichen Denkens und wirft ihre Schatten auf alle anderen menschlichen Bezüge zum Seienden. Die Sicherung des Wißbaren in der Objektivität gilt sowohl für die Naturforschung als auch für die Historie. „In den historischen Wissenschaften zielt das Verfahren ebenso wie in den Naturwissenschaften darauf ab, das Beständige vorzustellen und die Geschichte zum Gegenstand zu machen[12]". Dabei entspricht in den historischen Geisteswissenschaften die Quellenkritik dem Experiment der Naturforschung. Un-

[9] Holzwege, S. 99.
[10] Holzwege, S. 98.
[11] Holzwege, S. 103.
[12] Holzwege, S. 76.

erklärbar bleibt das Einzigartige, das Seltene, das Einfache und das Große in der Geschichte, das die historische Forschung nicht leugnet, aber als die Ausnahme erklärt[13].

Auf drei mögliche Mißverständnisse muß noch hingewiesen werden.

1. Das vorstellende Subjekt braucht nicht das individuelle Ich zu sein. Subjekt in diesem Sinne können sein: das Kollektiv, die Rasse oder die technisch organisierte Menschheit[14].

2. Die Subjektivität ist auch dort noch vorhanden und nicht überwunden, wo Subjekt und Objekt nicht mehr sauber zu trennen sind, sondern in ihrer reinen Form herausgelöst werden, wie das in der Atomphysik der Fall ist[15]. Dasselbe gilt dann auch für die historische Auflösung der Subjekt-Objektbeziehung in ihre reine Form, indem die geschichtliche Situation des forschenden Historikers mit bedacht wird, und für eine philosophische Auflösung des Objekts ins Subjekt oder umgekehrt, wie das im Idealismus bzw. im Positivismus der Fall ist.

3. Die metaphysische Grundstellung der Subjektivität des Menschen wird auch dadurch nicht überwunden, daß das Sein des Menschen nicht mehr als Substanz, sondern als Person erfahren wird oder gar in reine Akte aufgelöst wird. Auch diese Ansätze sind innerhalb der Subjektivität gedacht, in der das Sein als Vorhandenes gedacht wird. Schon in „Sein und Zeit" schreibt Heidegger: „Jede Idee von ‚Subjekt' macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des subjektum (ὑποκείμενον) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die ‚Seelensubstanz' oder die ‚Verdinglichung des Bewußtseins' zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjektes, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte, ‚ausformbare' Phänomenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke ‚Leben' und ‚Mensch' zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden[16]". Heidegger weist in diesem

[13] Holzwege, S. 76.
[14] Holzwege, S. 102.
[15] Vorträge und Aufsätze, S. 61.
[16] Sein und Zeit, S. 46.

Zusammenhang darauf hin, daß die personalen Ansätze Diltheys, Bergsons, Schelers und auch seines Lehrers Husserl weitergetrieben werden müssen zur Frage nach dem Person*sein*, die von jenen nicht mehr gestellt wird. Die philosophische Anthropologie muß überwunden werden[17]. Wenn man diese Sätze zu Beginn von „Sein und Zeit" und das, was Heidegger in der Schrift „Kant und das Problem der Metaphysik" über die Überwindung der philosophischen Anthropologie schreibt[18], überliest, zerreißt man das Werk Heideggers und macht ihn in seiner Frühzeit zu einem Denker der Subjektivität, der sich dann überraschend in einen Denker des Seins verwandelt.

Ich breche vorläufig hier ab und versuche, in diesem ersten Teil noch durch einige Hinweise zu zeigen, wie sich das anthropologische Denken innerhalb der Theologie ausgewirkt hat. Ich kann mich dabei kurz fassen, da ich inhaltlich nichts Neues sage, sondern nur Bekanntes von dem dargestellten Heideggerschen Blickwinkel her zu zeigen versuche. Wenn ich inhaltlich rede, beschränke ich mich auf das Thema des Neuen Testaments: Jesus Christus.

Daß das neuzeitliche wissenschaftliche Denken in die Theologie eingedrungen ist und bis heute die theologischen Disziplinen beherrscht, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Genauso mag hier davon abgesehen werden, wie das anthropologische Denken die allgemeine Religionswissenschaft bestimmt.

Im Zentrum der Theologie sind durch das anthropologische Denken zwei Fragenkreise entstanden:

1. Die Fragen: Was ist wirklich geschehen? Was ist historisch feststellbar? Was ist tatsächlich wahr?

2. Die Fragen: Wie ist das, was wirklich geschehen und historisch feststellbar ist, und (bzw. oder) wie ist das, was nicht geschehen sein kann, verstehbar, erklärbar? Was bedeuten das Historische und (bzw. oder) das Unhistorische für den Glauben?

1. Der erste Fragekreis wird getragen von der historisch-kritischen Forschung. In ihr unternimmt es das menschliche Subjekt, Wahrheit und Wirklichkeit der vergangenen Geschichte objektiv zu sichern. Das gilt zuerst einmal für die Erforschung der Quellen. Das gilt aber auch, wenn die neuzeitliche Grundstellung eingehalten wird, für die in den Quellen genannten Sachen und Tatsachen. Historisch-kritische Forschung ist Quellen- und Sachkritik. Gerade das zweite ist dabei ent-

[17] Sein und Zeit, S. 47f.

[18] S. 188ff.

scheidend. Der Mensch als Subjekt hat einen ganz bestimmten Entwurf von Wirklichkeit, der sowohl für die Natur als auch für die Geschichte gilt. Was nicht in diesen Entwurf paßt, ist unwirklich oder im besten Fall Ausnahme. Wer historisch-kritisch konsequent denkt, läßt die Ausnahme für den Tatsachenbereich nicht zu. Man möchte geneigt sein hinzuzufügen: wer ganz konsequent denkt, kann diese Ausnahme auch für den Wortbereich nicht zulassen. Mindestens trifft man dadurch die Haltung des neuzeitlichen Menschen besser als in der Nur-Worttheologie, deren Wirkungslosigkeit außerhalb der theologischen Wissenschaft darin einen ihrer Gründe hat.

Beherrschend in der Theologie der Neuzeit war und ist die konsequente Einstellung, die für den Tatsachenbereich keine Ausnahme zuläßt. Der vom Subjekt objektivierte geschlossene Zusammenhang des weltlichen Geschehens darf nicht durchbrochen werden. Bultmann sagt dies wiederholt sehr deutlich[19]. Diese konsequente Auffassung vertritt F. Mildenberger in seinem Aufsatz: „Kerygmatische Historie". Mildenberger setzt sich mit von Campenhausens Abhandlung „Der Ablauf der Ostereignisse und das leere Grab" auseinander und beruft sich für sein eigenes Verständnis von Historie auf eine kleine Arbeit Heinrich von Sybels vom Jahre 1864. Voraussetzung für die historische Forschung ist nach Sybel neben einer gewissen Gleichartigkeit der Menschen „die gemeinsame Einheit in dem Bestande der irdischen Dinge"[20]. Hier wird m. E. ein Verständnis von Historie aufgezeigt, das den Bestand und den Rahmen für die Wirklichkeit von der Naturwissenschaft übernimmt und innerhalb dieser Wirklichkeit historisch psychologisiert. Was geschehen sein kann, liegt durch den anthropologischen Entwurf fest.

Nicht ganz so eindeutig drückt sich G. Ebeling aus, wenn er darauf hinweist, daß der Begriff historischer Jesus „nun insbesondere drei Elemente, die für die kerygmatisch-dogmatische Überlieferung wesentlich sind, als nicht zu Jesus gehörend" ausschließt:

„a) alles, was zur nachträglichen Interpretation des Lebens Jesu vom nachösterlichen Glauben an ihn her gehört;

b) diejenigen Überlieferungsaussagen, welche zwar den Charakter historischer Berichte zu haben scheinen, aber gar nicht als historische Aussagen über Jesus in Betracht kommen können, wie vor allem diejenigen über Auferstehung, Erscheinungen und Himmelfahrt;

[19] Vgl. Kerygma und Mythos II, S. 196ff.

[20] Ev. Theol. 1958, S. 419ff.

c) Bekenntnisaussagen über Person und Werk Christi, die als Aussagen sub ratione Dei nicht den Charakter historischer Aussagen haben."[21]

Dabei heißt es in einer Anmerkung zu b): „Der Tod ist die Grenze historischer Aussagen. Im übrigen kann das neuzeitliche Geschichtsverständnis auch nicht dem historischen Jesus gegenüber eine Ausnahme machen."

Im Unterschied zu Mildenberger ist bei Ebeling der Begriff des Historischen nicht ganz eindeutig. Bedeutet historisch, daß es außer der erfaßbaren historischen Wirklichkeit noch eine andere tatsächliche Wirklichkeit gibt, oder wird die historische Wirklichkeit nur gegen die Wort- und Bedeutsamkeitswirklichkeit von Kerygma und Glauben abgesetzt? Das zweite ist wohl anzunehmen. Deutlich wird darin wieder die Spaltung des Wirklichkeitsbegriffs.

Aufgrund des anthropologischen Wirklichkeitsentwurfs konnte die Leben-Jesu-Forschung in ihrem Bestreben, das dogmatische Denken abzustreifen, zwar die verschiedensten Jesusbilder zeichnen, sie alle aber waren innerhalb derselben Wirklichkeit gedacht. Ob rational erklärt wurde oder ob die ganze Geschichte Jesu Christi als Kultmythus verstanden wurde, ob Jesus als Lehrer ethischer Haltung und Gesinnung oder als eschatologischer Prediger dargestellt wurde, immer war es der forschende Mensch, der als Subjekt Wahrheit suchend und von seinem Wirklichkeitsbegriff her Wahrheit sichernd sich selbst Rechenschaft gab darüber, was geschehen sein konnte.

Auch die Formgeschichte unterscheidet sich hierin nicht von der Leben-Jesu-Forschung. Auch sie will mit ihrer Erforschung der literarischen Einzelstücke und der mündlichen Überlieferung wie einst die Quellenkritik innerhalb der Quellen klären, was nun wirklich geschehen ist und was sachlich und quellenmäßig richtig und wahr ist. Und wenn sie im Hinblick auf die Frage nach dem historischen Jesus wenigstens eine Zeitlang zu dem Ergebnis kam, daß die Frage nach dem historischen Jesus anhand der uns vorliegenden Texte nicht beantwortet werden kann, dann ist das zwar ein total anderes Ergebnis, als die Leben-Jesu-Forschung es zu erzielen hoffte, aber es liegt innerhalb desselben Wirklichkeitsentwurfs. Es war deshalb für die Schüler Bultmanns nicht sehr schwer, wieder nach dem historischen Jesus zu fragen. Die Selbigkeit des Wirklichkeitsverständnisses zeigt sich auch daran, daß die Formgeschichte mit ihrer Suche nach authentischen Worten

[21] G. Ebeling, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: ZThK 56, 1959, Beiheft 1, S. 17f.

Jesu und bei der Feststellung der geschichtlichen Situationen vor und nach Ostern in ähnliche Aporien geriet wie einst die Leben-Jesu-Forschung mit der Frage nach dem wirklichen Jesus. Solange die Grundlegung der Historie anthropologisch bleibt, muß die Erforschung der Bibel auf einem Holzweg enden und auf die ausgetretenen Pfade zurückkehren.

2. Der erste Fragekreis versucht die historische Wirklichkeit festzustellen. Sein Spannungsbogen kann sich dabei erstrecken von dem Versuch, alles Berichtete als wirklich geschehen zu erweisen bis zu dem Versuch, alles Berichtete für Mythologie zu erklären; ähnlich kann sich der zweite Fragekreis erstrecken von der Aussage: alles ist Lüge und Phantasie, nichts ist wirklich geschehen, bis zu der Aussage: das Historische ist unwichtig, entscheidend allein ist die Bedeutung des Berichteten für den Glauben.

Im allgemeinen aber tritt durch den modernen Wirklichkeitsbegriff eine Trennung ein in das historisch Mögliche und Wirkliche und in das historisch Unmögliche und Unwirkliche. Man kann dann das für den Glauben Wichtige durch die Reduktion auf das Historische gewinnen und das historisch Unmögliche als für den Glauben unbedeutend und wertlos eliminieren. Oder man kann umgekehrt gerade das Unhistorische, Nichttatsachenwirkliche als für den Glauben bedeutend interpretieren. Idealistische, psychologische oder existentiale Interpretation sind nur drei Namen für denselben Versuch, das historisch Unmögliche innerhalb des anthropologischen Denkens wesentlich zu machen.

Denn auch die Interpretation des historisch Unmöglichen, des Dogmatischen, Mythischen oder wie man es nennen will, geschieht innerhalb des anthropologischen Denkens. Darum konnten die Schüler Bultmanns so leicht nach dem historischen Jesus fragen. Denn dieser historische Jesus steht in anthropologischer Kontinuität mit dem entmythologisierten Kerygma. Zulässig und wirklich bei der Interpretation des historisch Unmöglichen ist nur, was sich in den Wirklichkeitsbegriff des heutigen Menschen einfügt. Meistens war es deshalb die gerade zeitgemäße Philosophie, die bei der Interpretation Hilfestellung leistete.

Dabei ist interessant: je umfassender die Erkenntnisse der historischen Forschung wurden, desto enger wurde das Fundament der historischen Tatsächlichkeit. Je schärfer die historische Kritik war, desto intensiver wurde die Interpretation des Mythus betrieben. David Friedrich Strauß und Bultmann sind dafür gute Beispiele.

Daher konnte es auch kommen, daß am Anfang der historisch-kritischen Forschung die Frage nach dem historischen Jesus das Feld beherrschte, während an ihrem Ende die Fragen der Hermeneutik im Mittelpunkt stehen. Auch die neuerliche Frage nach dem historischen Jesus ist wohl mehr eine Frage der Hermeneutik als der Historie.

Die konservative Theologie, die in ihrer Denkmethode in der Neuzeit meistens auch anthropologisch einsetzt, hat diesen Wechsel auf ihre Weise mitgemacht. Darauf ist in den letzten Jahren von Käsemann, Diem und anderen aufmerksam gemacht worden[22]. Gegenüber der Reduktion auf das Historische versuchte die konservative Theologie das Dogmatische festzuhalten, gegenüber der Betonung des Dogmatischen in der Form der Interpretation des Unhistorischen versuchte sie das Historische festzuhalten. Ob sie das mit den geeigneten Mitteln getan hat, ist fraglich[23], aber immerhin versuchte sie auf ihre Weise, das vere Deus und das vere homo nicht aufzugeben.

Wir zeigen zusammenfassend noch einmal die drei Möglichkeiten, die der Theologie innerhalb des anthropologischen Denkens bleiben.

a) Alles Berichtete wird vom Subjekt als objektiv geschehen historisch festgestellt und gesichert. Die so festgestellte Objektivität ist Grund des Glaubens.

b) Alles Berichtete wird als Mythus erwiesen. Der Mythus kann als Lüge, Phantasie oder Erfindung abgelehnt werden, oder er wird durch Interpretation zum Grund des Glaubens. Die Art der Interpretation darf dem anthropologischen Wirklichkeitsbegriff nicht widersprechen. Ob man das Mythische als ewige Wahrheit oder als existentialen Appell interpretiert, ist zweitrangig.

c) Das historisch Mögliche und das historisch Unmögliche werden getrennt. Dann kann:

1. das historisch Unmögliche eliminiert und der Glaube auf das historisch Mögliche gebaut werden,

2. das historisch Mögliche für irrelevant oder nur in seinem Daß für relevant erklärt und der Glaube auf die Interpretation des historisch Unmöglichen gebaut werden,

3. versucht werden, das historisch Mögliche mit dem interpretierten historisch Unmöglichen zu verbinden.

Es ist wenig sinnvoll, immer wieder neue Lösungsversuche innerhalb dieser anthropologischen Möglichkeiten vorzulegen. Das Bemühen

[22] Belegstellen bei J. M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus. 1960, S. 11.

[23] Vgl. H. Diem, Dogmatik, S. 76f.

muß vielmehr darum gehen, das anthropologische Denken als ganzes zu überwinden. Es gibt Anzeichen dafür, daß die anthropologische Epoche der Neuzeit zu Ende geht. Die Infragestellung des Menschen in Kunst und Literatur, die Grundlagenschwierigkeiten und eine nicht mehr gesicherte Objektivität in den Naturwissenschaften, die vorhandene Reflexion über die Grundstellung des eigenen Zeitalters mögen solche Anzeichen sein. Aber Anzeichen sind noch keine Überwindung. Ein neuer Wirklichkeitsbegriff ist nicht über Nacht da. Er kommt langsam und zuerst unbemerkt und unverstanden. Darum nennen wir das, was wir nun im zweiten Teil an Heidegger ontologisch und im dritten Teil theologisch zeigen wollen, Versuche.

II.

Heidegger ist Ontologe, Lehrer des Seins oder besser Frager nach dem Sein. Von Anfang an umkreist sein Denken die Frage nach dem Sein oder, wie es in der Einleitung von „Sein und Zeit“ heißt, die Frage nach dem „Sinn von Sein“. Allerdings ist Heideggers Ontologie verschieden von der Substanzontologie der Neuzeit, der man die Person gegenüberstellen kann. Seine Ontologie ist neu und umfassend.

Für die Frage nach dem Sein sucht Heidegger zuerst nach einem Fundament, von dem aus nach dem Sein gefragt werden kann. Darum ist sein erstes Anliegen die Fundamentalonotologie von „Sein und Zeit“. Er folgt damit, wie er in seiner Kantauslegung zeigt, einem methodischen Weg Kants.

In der Analytik des menschlichen Erkenntnisvermögens sieht Kant die Möglichkeit für eine Grundlegung der Metaphysik. Diese Grundlegung wird nach einem Wort Kants zur „Metaphysik von der Metaphysik“[24]. In der Analytik des Daseins sieht Heidegger die Möglichkeit für die Grundlegung der Ontologie. Diese Analytik wird deshalb zur Fundamentalontologie. Beide Grundlegungen sind nur vorbereitend. Endzweck der Kantschen Grundlegung ist das übersinnlich Seiende (Gott). Endzweck der Heideggerschen Grundlegung ist das Sein, das sich von jeglichem Seienden unterscheidet. Kant geht, um diesen Endzweck zu erreichen, den Umweg über die transzendentalen Formen des Subjekts, die erst Gegenstandserkenntnis ermöglichen. Heidegger geht den Umweg über die transzendental-ontologischen Strukturen der Exi-

[24] Kant und das Problem der Metaphysik, S. 208.

stenz, die erst Begegnung mit Seiendem und kategoriale Ontologien ermöglichen.

Deshalb steht die Analytik des Daseins am Anfang der Heideggerschen Ontologie. Sie ist vom Sein her erfahren und fragt nach dem Sein. Denn der Mensch ist das Wesen, das Seinsverständnis hat. Das „ist" ist alltäglich mit da. Dasein ist der Ort, an dem das Sein da ist. Das Dasein liegt vor dem Menschen. Es ist das Zwischen zwischen Mensch und Sein. Das Sein des Daseins ist die Existenz. Existenz ist nicht die Vorhandenheit, sondern meint das Heraussstehen ins Sein oder, wie Heidegger später sagen kann, das Innestehen im Sein. Heidegger kann sowohl das Wesen als auch die Substanz des Daseins durch die Existenz definieren. Nur das Dasein existiert. Gott existiert nicht, die Dinge existieren nicht im Sinne des Herausstehens, im Sinne des Ein-Seinsverständnis-haben. Weil Dasein existiert, darum kann es sich zu sich selbst und anderem Seienden verhalten. Wie Kant die transzendentalen Formen des Ich herausarbeitet, so Heidegger die Strukturen der Existenz. Er nennt sie Existentialien. Die Existentialien sind die Seinsstrukturen, durch die oder innerhalb deren jegliches Seiende begegnet. Daneben gibt es Seinsstrukturen, des nicht daseinsmäßigen Seienden. Sie nennt Heidegger Kategorien. Er verbindet sie mit den Existentialien. So sind z. B. das Existential der Bedeutsamkeit und die Kategorien Zuhandenheit oder Vorhandenheit beim Umgang des Menschen mit dem Zeug oder mit den Dingen verbunden. Daß ein Subjekt sich zu einem Objekt verhalten kann, ist nur möglich aufgrund dieser Seinsstrukturen. Heidegger bestreitet die faktische Subjekt-Objektbeziehung nicht, aber er fundiert sie ontologisch. Das ist seine Überwindung des Subjekt-Objektschemas.

Die Wahrheit gabelt sich „in die Enthülltheit von Sein und die Offenbarkeit von Seiendem"[25]. Oder wie es in dem Vortrag „Vom Wesen des Grundes" heißt: „Enthülltheit des Seins ermöglicht erst Offenbarkeit von Seiendem."[26] Und schon in „Sein und Zeit" steht der Satz: „Das Sein ist das transcendens schlechthin."[27]

Die transzendental-ontologische Urstruktur, das ursprüngliche Existential, ist die Zeitlichkeit mit ihren Ekstasen. Alle Existentialien werden auf sie hingeführt und von ihr abgeleitet. Weil Dasein zeitlich ist, darum ist es in der Welt und darum ist ihm eine Welt erschlossen, dar-

[25] Kant und das Problem der Metaphysik, S. 115.
[26] Vom Wesen des Grundes, S. 13.
[27] Sein und Zeit, S. 38.

um ist es befindlich, darum kann es verstehen, darum ist so etwas wie Sprache möglich, darum kann es verfallen, darum kann es aber auch besorgen und Wissenschaft treiben. In der Zeitlichkeit existiert das Dasein zum Sein hin, und in ihr ist ihm Sein enthüllt. Die Analysen des Gewissens, des Todes, der Schuld, der vorlaufenden Entschlossenheit dienen der Herausarbeitung der ursprünglichen Zeitlichkeit. In ihr sucht Heidegger die Endlichkeit des Menschen mit dem Sein zusammenzubringen. Darum bezeichnet er später die Zeitlichkeit als den Vornamen für die Wahrheit des Seins[28]. Weil der Mensch zeitlich ist, darum ist ihm nicht nur eine Welt erschlossen und begegnet ihm nicht nur eine „Welt", sondern auch eine Weltzeit, und darum ist er auch geschichtlich. Geschichtlichkeit ist dabei die Seinsstruktur, die so etwas wie Geschichte, auch Weltgeschichte, und Historie erst ermöglicht. Weil Dasein infolge seiner Zeitlichkeit geschichtlich ist, darum kann es gegenwärtig geschichtlich existieren, und darum kann es über die Ekstase der Gewesenheit Geschichte verstehen.

Der Mensch, der sich so aus der ursprünglichen Zeitlichkeit als der transzendental-ontologischen Urstruktur versteht, existiert eigentlich. Das besagt in der Endstellung des Heideggerschen Denkens: wer sich aus dem Sein und nicht von einem Seienden her versteht, existiert eigentlich. Wer sich also von der Welt her (Seiendes im Ganzen), von Gott her (Seiendes im Höchsten), vom Subjekt des Ich her versteht, existiert uneigentlich. Auch er existiert. Auch ihm begegnet Seiendes, aber er existiert, weil er sich auf Seiendes verläßt, nicht aus dem Sein, sondern aus dem Nichtsein, aus dem Nicht des Seins. Darum endet die abendländische Metaphysik im Nihilismus Nietzsches. Hier knüpft Heidegger an, wenn er den Entwurf von „Sein und Zeit" hineinstellt in die Geschichte der Metaphysik des Abendlandes. Nachdem in „Sein und Zeit" der Mensch zuerst vom Sein her als Dasein gedacht war, sollte von der Zeitlichkeit aus hinausgefragt werden nach dem Sein mit der Frage nach „Zeit und Sein". So ist der dritte Abschnitt des ersten Teils von „Sein und Zeit" überschrieben. Aber dieser Abschnitt ist nie geschrieben worden. An seiner Stelle erschien das Kantbuch, in dem die Frage noch einmal bis zur ursprünglichen Zeitlichkeit vorgetrieben wurde. Vielleicht ist der dritte Abschnitt nie geschrieben worden, weil die Frage im Grunde schon beantwortet war: der Mensch existiert aus dem Sein. Die Zeitlichkeit ist die transzendental-ontologische Urstruktur. In ihr als der innersten Struktur des Daseins ist das Sein da.

[28] Was ist Metaphysik? 7. Aufl., S. 17.

Darum ist es kein Bruch, wenn Heidegger nun an die Geschichte der Metaphysik anknüpft und mit der Antrittsvorlesung von 1929 unter dem Titel: „Was ist Metaphysik?“ von der Daseinsanalytik hinüberfragt in die Geschichte des Seins. Wie das Dasein aus der Verfallenheit an das Man, so wird in der Metaphysik das Dasein vom Seienden weggeholt durch die Angst und vor das Nichts gestellt. „Sodann das Sichloslassen in das Nichts, d. h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt“ steht im Schlußabschnitt der Antrittsvorlesung in Freiburg[29]. Dieses Nichts aber ist nicht ein nihil negativum, sondern das Nichts ist das Nichtseiende, die Differenz zum Seienden, nämlich das Nichts qua Sein. In „Sein und Zeit“ heißt es schon auf Seite 6: „Das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes“. In der Metaphysik fragt der Mensch nach dem Seienden und versteht sich vom Seienden her; darum ist die Geschichte der Metaphysik, sei es daß ihr Grund Welt, Gott oder der Mensch sei, ein Irrweg. Sie endet im Nihilismus als Transzendenzgrund. Aber der letzte Satz von „Was ist Metaphysik?“ lautet: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Und die Antwort muß lauten: Weil Sein ist, ist Seiendes. Wer sich aus dem Sein versteht, ins Sein existiert, versteht auch das Seiende richtig genau wie der, der aus der ursprünglichen Zeitlichkeit existiert. Aber Heidegger treibt sein Denken noch um eine Stufe weiter.

Aus dem Verständnis des Menschen aus dem Sein wird die Schickung des Seins. In dieser Endstellung liegt es nicht mehr am Menschen, ob er sich aus dem Sein oder aus dem Seienden versteht, sondern das Sein selbst entbirgt sich und verbirgt sich. Damit kehrt sich das Denken Heideggers von der Frage „Zeit und Sein“ zurück zur Antwort „Sein und Zeit“. Der Mensch wird zum Wächter für die Schickung des Seins, und die Geschichte der Metaphysik ist nicht nur Verbergung, sondern auch Entbergung des Seins. Das Sein schickt sich jeweils anders. Dadurch entsteht eine andere Welt, eine andere Wirklichkeit. So ist auch das anthropologische Zeitalter eine bestimmte Schickung des Seins, die vom Sein überwunden werden muß. Nicht der Mensch ist Subjekt des Seienden, sondern das nicht objektivierbare Sein wird zum Grund und Abgrund des Seienden. Nicht der Mensch tritt als Subjekt in eine Beziehung zum Seienden, sei es durch den Umgang mit den Dingen, sei es durch die wissenschaftliche Betrachtung der Objekte, sei es durch die Anrede bei der Begegnung mit Personen, sondern jegliches Seiende er-

[29] Was ist Metaphysik?, S. 42.

scheint dem Menschen in der Lichtung des Seins. Die Seinsstrukturen, die vor dem Subjekt und vor dem Objekt liegen, ermöglichen die Begegnung mit jeglichem Seienden, mit Gott, mit der Welt, mit dem Mitmenschen und mit dem Selbst, und sie ermöglichen alle Verhaltungen des Menschen zum Seienden. In der Lichtung des Seins erscheint die Geschichte der Welt genauso wie das einfachste Zeug. „Das Sein ist das transcendens schlechthin." Dasein existiert aufgrund des Seins. Das Sein hält die Existenz an sich.

Mit diesem Denken entsteht eine neue Wirklichkeit, die sich nicht mehr auf den Menschen und das, was er für wirklich hält, gründet, sondern deren Grund das Sein ist.

Wir greifen noch die Bedeutung dieses Denkens für die Historie heraus. Historiker in der Wahrheit ist derjenige, der sich aus dem Sein und den Strukturen des Seins, der ursprünglichen Zeitlichkeit und der eigentlichen Geschichtlichkeit versteht. Er legt die Geschichte nicht mehr vom Menschen her und auf den Menschen hin aus, sondern vom Sein her und auf das Sein hin. Denn nicht der Mensch ist das Subjekt der Geschichte, wie Bultmann sagen kann[30], sondern für Heidegger ist das Sein das eigentliche Subjekt der Geschichte. Vom Sein her versteht der Historiker z. B. die Geschichte der Antike und die Geschichte des Mittelalters anders als vom Subjekt Mensch her. Die mythologische Wirklichkeit ist nicht weniger wirklich als die wissenschaftliche, denn das Sein schickt sich jeweils anders. Was im Lichte des Seins anwest, ist für den Menschen wirklich und nicht, was er selbst als Subjekt sichert und als wirklich feststellt.

Heidegger selbst ist ein gutes Beispiel für den ontologischen Historiker. Ob er die Fragmente der Vorsokratiker auslegt oder Kant, Hegel oder Nietzsche, ob er Sophokles deutet oder Hölderlin, es geschieht jeweils vom Sein her und auf das Sein hin. Es mag manchmal gewaltsam erscheinen, aber es ist ontologisch konsequent.

Darauf hinzuweisen, wie gründlich dieses ganze Denken und seine Strukturen von der Theologie der Entmythologisierung mißverstanden wurden, ist kaum nötig. Nicht nur Strukturen wie Eigentlichkeit, Bedeutsamkeit, Sorge, Geschichtlichkeit, Zeitlichkeit und Existenz werden ständig verkürzt und entstellt, sondern das ganze Denken wird durch die von Heidegger nicht gewollte Formalisierung und Neutralisierung total verändert[31]. Es ist nicht möglich, dies hier im einzelnen

[30] Geschichte und Eschatologie, S. 165.
[31] Vgl. Vom Wesen des Grundes, S. 42, Anm.

näher auszuführen. Ein Beispiel, das sich auf den gesamten Entwurf bezieht, mag für viele stehen.

Heideggers Denken stellt eine Einheit dar, in der alles, was ist, und alles, was dem Menschen begegnet, auf das Sein zurückgeführt wird, auch wenn dies teilweise nur fragend geschieht. Bultmanns und seiner Anhänger Wirklichkeit ist zerrissen in ein ontologisches (im klassischem Sinne) An-sich und ein personales Für-mich. In dem An-sich-Bereich gilt die objektivierende Wissenschaftlichkeit und im Für-mich-Bereich die personale Begegnung und Anrede. Beide Bereiche können nur in „paradoxer Identität" aufeinander bezogen werden. Sie werden jedoch nicht ontologisch neu fundiert wie bei Heidegger, der Akt und Sein einander nicht mehr so gegenüberstellen kann.

Bultmann kann darauf hinweisen, daß es neben der Sprache der Wissenschaft doch auch noch eine andere gibt, z. B. die Sprache der Liebe. Nun, das bestreitet niemand; aber bei Heidegger geht es um mehr als um den personalen Bezug in Anrede und Begegnung. Er fragt, wieso sich der Mensch – wissenschaftlich oder liebend – zu einem Seienden verhalten kann. Und seine Antwort lautet: Der Mensch kann sich zu sich selbst und zu anderem Seienden verhalten, weil er ins Sein existiert, d. h. weil er Seinsverständnis hat. Auch als Wissenschaftler, als Historiker z. B., existiert er immer; die entscheidende Frage ist, ob er sich aus dem Sein versteht oder vom Seienden her. Wenn er sich aus dem Sein versteht, wird er das Seiende nicht zuerst als Vorhandenes ansetzen und dann Bedeutungen anhängen, er wird Seiendes auch nicht von sich aus objektiv sicherstellen, sondern das Sein schickt ihm das Seiende in seiner Bedeutsamkeit und Vorhandenheit bzw. Zuhandenheit zu. Seiendes west an. Er wird sich aber auch nicht auf die bloße Bedeutsamkeit zurückziehen und nur noch Bedeutungen zwischen Personen feststellen, ganz abgesehen davon, daß der Begriff Bedeutsamkeit bei Heidegger für die Weltlichkeit von Welt, also im wesentlichen für die Zeug- und Dingwelt gebraucht wird, sondern im Lichte des Seins west das Seiende wirklich an, ist es auch vorhanden. Darum kann der Wissenschaftler das Vorhandene betrachten, darum sind aber auch die Liebenden und darum ist auch Gott da. Aber diese Vorhandenheit ist nicht mehr Grund des Denkens. Die Ontologie der Vorhandenheit ist überwunden, weil das Seiende in der Lichtung des Seins anwest. Seiendes, Gott, Mensch, andere Lebewesen, Dinge werden nicht mehr nach ihrem Personsein und Substanzsein unterschieden, sondern was sie verbindet, ist das Sein.

Die Theologie der Entmythologisierung hat sich auf Heidegger berufen und hat ihn dabei mißverstanden. Sie bezieht sich für die eigentliche Existenz auf Seiendes und formalisiert das Heideggersche Denken. Ein anderer Weg wäre, das allesumfassende Sein mit Gott gleichzusetzen. Aber diesen Weg verbietet Heidegger. So muß die Theologie, wenn sie echte Theologie bleiben will, zu Heideggers Seinsbegriff notwendig in Konkurrenz geraten. Aber eines kann sie von Heidegger lernen: den Mut, neu einzusetzen und das anthropologische Denken zu überwinden.

III.

Fragt man innerhalb der heutigen Theologie nach Ansätzen, die in echtem Sinne theologisch sind – echt will sagen, in denen Wirklichkeit und Wahrheit auf Gott als Grund und Subjekt zurückgeführt werden –, dann muß man wohl zwei Namen nennen: Karl Barth und Paul Tillich.

Tillich steht der Philosophie näher als Barth. Er denkt und redet zeitgemäß. Aber man ist bei ihm nie ganz sicher, ob er das anthropologische Denken tatsächlich hinter sich gelassen hat oder nicht doch in modernen Fragestellungen steckengeblieben ist. Barth lehnt jede Vermischung mit der Philosophie ab. Seine Begrifflichkeit ist gebunden an die theologische Tradition und erscheint vielen unzeitgemäß. Die heutigen Fragestellungen, darunter vor allem das anthropologische historische Problem scheint von ihm vernachlässigt zu werden. Aber sicher denkt Barth am konsequentesten theologisch.

Es ist das Verdienst H. Diems, daß er sich um eine Verbindung des theologischen Ansatzes Barths mit den historischen Problemen und Erkenntnissen bemüht hat, ohne dabei in Anthropologie abzugleiten oder eine philosophische Hilfestellung zu benützen. Die folgenden Gedanken gehen, auch wenn sie in Konkurrenz und parallel zum Denken Heideggers eine andere Begrifflichkeit gebrauchen, wesentlich auf Ausführungen Diems zurück, die er vor allem in seiner „Dogmatik" und in der Arbeit „Was heißt schriftgemäß?" vorgelegt hat.

Der Zirkel, in dem Heidegger denkt, bewegt sich vom Menschen zum Sein und vom Sein zurück zum Menschen. Der Mensch existiert ins Sein, und das Sein hält die Existenz an sich. Die Endstellung in diesem Zirkel lautet: das Sein selbst schickt sich zu, entbirgt sich oder verbirgt

sich, das Sein ist Grund und Subjekt alles Seienden (ὑποκείμενον). Im Gegensatz zu diesem ontologischen Ansatz ist innerhalb des anthropologischen Denkens der Mensch als Subjekt im Gespräch mit sich selbst. Wenn bei diesem Ansatz theologisch gedacht wird, dann wird dieses Denken zwar an irgendeiner Stelle offen für Gott, aber die offene Stelle wird vom Menschen als Subjekt festgelegt. Wie Gott erscheint, wie er erkannt und erfahren wird, dafür ist Richtschnur und Grund das vom Menschen selbst bestimmte Sein und Wesen des Menschen und seiner subjektiven Wirklichkeit.

Theologie, die sich auf ihr eigentliches Wesen besinnt, denkt in dem Zirkel Gott – Mensch. Gott offenbart sich dem Menschen und der Mensch vernimmt Gottes Offenbarung. Subjekt und Grund, (ὑποκείμενον) ist Gott. Gegenüber dem anthropologischen Denken bedeutet dies, daß nicht der Mensch durch ein Verständnis seiner selbst das Offenbaren und Verstehen Gottes bestimmt, sondern daß Gott die Bedingungen festlegt, unter denen er menschlich verstanden werden kann und verstanden wird.

Wir werden nun nicht den Gegensatz des theologischen zum anthropologischen Denken direkt herausarbeiten, sondern wir versuchen, das theologische Denken dem ontologischen Denken Heideggers gegenüberzustellen. Vielleicht ergeben sich daraus parallel und in Konkurrenz zu Heidegger Ansätze, die das anthropologische Denken überwinden.

Gegenüber dem ontologischen Denken bedeutet der Zirkel Gott – Mensch, daß nicht das Sein, sondern der lebendige Gott Grund und Subjekt der ganzen Wirklichkeit und Wahrheit ist. Nicht Gott *ist*, sondern *Gott* ist. Das Hilfszeitwort „sein" darf nicht zum Hauptwort „Sein" werden. Gott darf nicht zum Seienden degradiert werden. Wenn man sich schon so ausdrücken will, dann ist nicht das Sein, sondern *Gott* das transcendens schlechthin. Nicht das Sein ist different von jeglichem Seienden, sondern Gott ist das Jenseits des Seienden. Weil Gott nicht einfach *ist*, sondern weil Gott Gott ist, darum können wir nicht mit der Existenz beginnen, die hinaussteht ins Sein und innesteht im Sein und auf Grund dieses Existierens auch dem seienden Gott begegnen kann. Wenn man den strapazierten Begriff der Existenz schon benutzen will, dann muß Existieren theologisch bedeuten: Hinausstehen in Gott und Innestehen in Gott. Aber dann darf nicht von einem neutralen oder formalen oder sonstigen Standpunkt aus schon festgelegt werden, was Existieren heißt, sondern Gott ist Subjekt der ganzen so verstandenen Existenz. Der Mensch existiert nicht aufgrund

eines ihm eigenen Wesens oder aufgrund eines richtig oder falsch verstandenen Seins, sondern er existiert und kann nur existieren, weil er von Gott in die Existenz gerufen ist, von dem Gott, der ruft dem, was nicht ist, daß es sei (Röm. 4, 17). Wenn wir im folgenden vom Ruf Gottes reden, dann beschränken wir uns nicht auf das Wort καλεῖν oder auf den mißverständlichen Begriff Berufung, sondern meinen das ganze Wortgeschehen zwischen Gott und Mensch. Aufgrund des Rufens Gottes kann der Mensch sich zu Gott verhalten und Gott begegnen und nicht aufgrund einer vorverstandenen Existenz. Und wir würden so weit gehen zu sagen: aufgrund des Rufens Gottes hat der Mensch auch ein Verhältnis zu sich selbst und zu anderem Seienden. Karl Barth kann einmal sagen, daß Gott das prius alles Erkennens und alles Erkannten ist[32]. Darum ist nicht der Mensch der Garant der Wirklichkeit, sondern Gottes Wort schafft diese Wirklichkeit und läßt sie erkennen. Und weil der Mensch in besonderer Weise herausgerufen ist durch Gottes Wort gegenüber allem anderen Seienden und weil er eingelassen ist in dieses Wort, aber nun nicht etwa einfach in die Sprache als etwas Freischwebendes, sondern in *Gottes* Wort, deshalb kann er sich selbst und anderes Seiendes als das von Gott Geschaffene erkennen. Nicht der Mensch tritt aus sich heraus und erkennt Gott und die Wirklichkeit, deren Grund und Subjekt Gott ist, sondern Gott offenbart sich und stellt den Menschen ein in seine Wirklichkeit, die als Gottes Wirklichkeit eine geschlossene Wirklichkeit ist und die sich im Lichte des Wortes Gottes dem Menschen zeigt.

Diese eine geschlossene Wirklichkeit Gottes hebt die Differenz zwischen Gott und dem übrigen Seienden nicht auf, da sie nicht im Sinne der analogia entis oder gar im Sinne eines Pantheismus gedacht ist, sondern Wirklichkeit unter dem Wort Gottes ist. Aber das Wort Gottes läßt auf der anderen Seite wirklich Seiendes sichtbar werden und beschränkt sich nicht auf eine personale Anrede, durch die eine prinzipiell schon vorhandene Seinsmöglichkeit faktisch ermöglicht wird. Das Wort Gottes, dessen innerster Grund Jesus Christus ist, ist das Vorher des Vorverständnisses, das dem Erkennenden und dem Erkannten vorausgeht, und nicht Ontologie irgendeiner Art. Echtes theologisches Denken schließt das Ontische ein und damit eine Ontologie aus.

Differenz bedeutet aber auch nicht eine Trennung der einen Wirklichkeit Gottes in zwei Welten, sondern meint die Andersheit Gottes innerhalb der vom Menschen durch das Wort erfahrbaren Wirklichkeit.

[32] Kirchliche Dogmatik II/1, S. 221.

Schöpfer und Geschöpf sind different, aber auch die Welt des Geschaffenen ist im Verständnis von Gottes Wort Gottes Wirklichkeit, Wirklichkeit, in der Gott Grund und Subjekt ist. Schöpfer und Geschöpf gehören darum auch zusammen. Wenn sie getrennt werden, dann tritt an die Stelle Gottes der Nichtgott, das Nichts. Dieses Nichts kann der Mensch metaphysisch auffüllen durch seine Götzen, die vom falsch verstandenen Gott über ihn selbst bis zum materiellen Sein reichen können. Dann beherrscht der Nichtgott die Wirklichkeit. Gott bleibt verborgen. Die Begegnung mit dem geschaffenen Seienden findet noch statt, aber sie wird anders grundgelegt und anders definiert – von der Welt her, vom Menschen her, vom Geist oder vom Sein her. Der Weg des Menschen geht von Gott zum Nichtgott. Der Mensch fällt ab, verirrt sich, verkehrt das Verhältnis. Der Mensch ist getrennt von Gott, ist in der Sünde, die Tür zum Paradies ist verschlossen, die Offenheit Gottes ist verloren.

Dies ist die geschichtliche Situation, in der das Wort Gottes den Menschen trifft, und das ist auch die geschichtliche Situation, in die das Fleisch gewordene Wort gekommen ist (Joh. 1). Aber diese Situation ist Abfall, ist Verkehrung. Darum steht am Anfang nicht die Existenz, sondern am Anfang geschieht der Ruf Gottes, der erst Existenz ermöglicht, und der dann auch die Umkehr der abgefallenen Existenz ermöglicht. Und deshalb bestimmt nicht die Existenz von ihrem Wesen und Sein her, wie der Ruf Gottes geschieht, sondern der Ruf Gottes bestimmt die Existenz in ihrem Wesen und Sein. Existentiale Theologie kann also nicht heißen, daß die Theologie existential bestimmt wird, sondern daß die Existenz theologisch bestimmt wird. Wir verzichten jedoch nicht nur um dieser möglichen Verkehrung willen auf den Begriff existentiale Theologie, sondern auch um eines sachlichen Grundes willen.

Gewiß trifft der Ruf Gottes den Einzelnen, und gewiß bestimmt er den Einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott, Mensch, Welt und Selbst. Und gewiß gibt es den Ruf Gottes nicht ohne den Gerufenen, ohne den Menschen. Aber der Ort, an dem der Ruf Gottes geschieht und ausgelegt wird, ist nicht die Einzelexistenz, sondern die Versammlung der Gerufenen, die ἐκκλησία. Von Gott her gesehen ist das Wort Gottes das Vorher. Vom Menschen her gesehen ist nicht die Existenz das Vorher, sondern die ἐκκλησία. Sie ist das Zwischen zwischen Gott und Mensch, weil sich in ihr das Wort Gottes ereignet. Wo Gott den Menschen in seine Wirklichkeit ruft durch das Wort Gottes in Christus, dort

ist Kirche. Ἐκκλησία ist der Ort, wo Gott und Mensch sich durch das Ereignis des Wortes Gottes begegnen, und in der Kirche und von der Kirche her wird diese Begegnung Gottes mit dem Menschen, wird der Ruf Gottes, wird das Wort Gottes im Gespräch mit den anderen, die in die Wirklichkeit des Wortes Gottes gerufen waren und sind, ausgelegt, verstanden und weiterverkündigt. Deshalb ist die Kirche der Ort für die theologische Hermeneutik und nicht die Existenz. Darum meinen wir auch, daß der Begriff „kirchliche Theologie" allein sinnvoll sei, weil diese von Gott her und auf Gott hin auslegt an dem Ort, wo Gott und seine Wirlichkeit für den Menschen möglich und wirklich werden durch das Wort Gottes.

Es ist kaum nötig, hinzuzufügen, daß Kirche hier nicht verstanden wird als die Summe der Mitglieder einer oder aller Kirchen, auch nicht als die Summe der Kirchgänger, auch nicht als die Summe der Gläubigen oder der Prädestinierten, sondern Kirche ist dort, wo Gott den Menschen aus dem Nichts der Nichtgötter in seine Wirklichkeit herausruft. Kirche ist die Möglichkeit Gottes für den Menschen, aber sie darf nie von der konkreten Wirklichkeit getrennt werden. Darum kann ἐκκλησία im Neuen Testament die ganze Kirche meinen oder die Einzelgemeinde oder eine bestimmte Einzelgemeinde oder mehrere oder die Hausgemeinde; darum kann das Wort im Singular oder im Plural gebraucht werden.

Die Kirche des Wortes Gottes liegt als Wirklichkeit Gottes und als Gottes Möglichkeit für den Menschen vor dem Menschen, aber dieses Vorher als das Zwischen darf nie von der geschichtlichen Situation getrennt werden, sondern kann nur von ihr unterschieden werden. Dabei kann kirchliche Theologie nun wieder nicht heißen, daß die Kirche von einem christusfremden Prinzip her die Theologie bestimmt, sondern daß die Wirklichkeit Gottes durch das Wort Gottes das Sein der Kirche bestimmt. Die Kirche versteht das Wort Gottes nicht aus ihrem eigenen Sein und Wesen, sondern sie versteht ihr Sein und Wesen aus dem Wort Gottes. Als der Ort, an dem das Wort Gottes da ist, ist sie das Vorher und das Zwischen. Weil ἐκκλησία in diesem Sinne ist, darum nur kann sich konkret Gemeinde ereignen, und darum wird der einzelne Gläubige sich zu einer konkreten Gemeinde halten. Kirche meint also beides: Sie ist bestimmt und grundgelegt durch das Wort Gottes, dessen Mitte Jesus Christus ist, aber sie schließt die Gemeinschaft der Gläubigen und die gläubige Einzelexistenz in ihren konkreten Situationen mit ein. Das Vorher oder Zwischen darf deshalb nicht transzendental oder ideali-

stisch oder ontologisch oder personal verstanden werden, sondern es muß theologisch verstanden werden, da es das Vorher Gottes meint.

Nicht der Mensch bestimmt als Subjekt die Wirklichkeit, sondern durch den Ruf Gottes wird der Mensch hineingestellt in die ἐκκλησία als der Wirklichkeit und Möglichkeit Gottes für den Menschen. Dieses In-der-Kirche-Sein geht dem Erkennen und Verhalten des Glaubens voraus und umschließt sein Gottes-, Welt- und Selbstverständnis.

Das Gerufensein von Gott und das In-der-Kirche-Sein umgreifen das erkennende, sich verstehende und verhaltende Subjekt und sein Objekt. Dies allein ist eine theologische Überwindung des Subjekt-Objektschemas.

Wahrheit ist nicht, was der Mensch objektiv sichert, sondern was ihm im Lichte des Wortes Gottes als wahr erscheint. Der von Gott in die Kirche gerufene Gläubige ist in der Wahrheit, weil er aus Gott ist. Was ihm im Glauben seines Gerufenseins begegnet, ist wahr, ist dann sogar objektiv wahr und wirklich, weil es nicht mehr nur in dem vom Menschen festgelegten Wirklichkeitsbereich liegt, sondern in Gottes Wirklichkeitsentwurf für den Menschen. Jegliches Verhalten des Menschen ist in dem Gerufensein durch Gott gegründet, das Verhalten zum Mitmenschen, zur Welt und ihren Dingen. Erst durch die Pervertierung des Gottesverhältnisses sind andere Grundlegungen möglich.

Das Wortgeschehen läßt sich nicht auf den Punkt des Ereignisses zusammendrängen, auch nicht nur in einem neuen Selbstverständnis begreifen, sondern es bedingt ein neues Gottes-, Selbst- und Weltverständnis, das sich jeweils in Vorstellungen auszudrücken vermag. Die Überwindung des Subjekt-Objektschemas bedeutet die Überwindung der anthropologischen Grundstellung der Neuzeit durch das Gerufensein in die Wirklichkeit Gottes, die vor dem Subjekt liegt und die die Beziehung vom Subjekt auf ein Objekt in der Wahrheit erst ermöglicht, aber sie bedeutet nicht die faktische Auflösung der Subjekt-Objektbeziehung[33], deren Aussagen sich immer wieder in Objektivationen ausdrücken. Das ist auch bei Heidegger nicht anders gemeint. Die Theologien des reinen Ereignisses objektivieren ja ebenfalls, indem sie

[33] Weil die Subjekt-Objektbeziehung faktisch nicht auflösbar ist, darum sind auch unter verschiedenen Grundlegungen wissenschaftliche Erkenntnisse möglich, und darum behalten die praktischen Einzelergebnisse der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft ihre Gültigkeit und sind wichtig und bedeutsam. Dasselbe gilt ja auch für die Naturwissenschaft, die trotz ihrer Grundlagenschwierigkeiten ständig neue praktische Ergebnisse erzielt. Eine saubere praktische Forschung wird das Abgleiten in Spekulation und Schwärmerei immer wieder verhindern.

das Ereignis nicht nur geschehen lassen, sondern darüber reden müssen. Der existierende Denker ist immer auch ein gedachter Denker. Wenn der Mensch nicht mehr deutet, nicht mehr interpretiert, nicht mehr sich verstehend ausdrückt, dann hat er wohl seine Menschheit verloren.

Die jeweiligen Vorstellungen und Aussagen mögen zuerst in einem vortheologischen Stadium geschehen. Aufgabe der Theologie ist es, und nicht Aufgabe einer Ontologie, die theologischen Strukturen des von Gott in die Kirche Christi Gerufenseins und der Wirklichkeit, die dadurch aufleuchtet, sichtbar zu machen. Insofern bedingt der Ruf Gottes von Anfang an eine Dogmatik.

Die dogmatische Aufgabe ist nicht unveränderlich und nicht abgeschlossen. Die geschichtliche Situation wandelt sich, die Kirche wandelt sich in der Geschichte, und der bloße Name Kirche schützt nicht vor dem Abfall und der Verkehrung auch der Kirche. Wie der Ruf Gottes von Abraham bis Paulus sich in jeweils verschiedenen geschichtlichen Situationen ereignete, so wechseln auch die geschichtlichen Situationen der Kirche.

Was ausgeführt wurde, will nicht mehr sein als der Hinweis auf eine andere Spur des theologischen Denkens. Die eigentliche Arbeit der Differenzierung kann erst beginnen, wenn man sich auf dieser Spur befindet.

Abschließend mögen noch einige Gedanken über das historische Problem gesagt werden. Solange der Historiker mit einem anthropologischen Vorverständnis an die Quellen herangeht, wird immer nur Anthropologie und im besten Fall mit ihr vermischte und inkonsequent gedachte Theologie als Ergebnis herauskommen. Daran ändert sich auch dadurch nichts, daß der Historiker seine eigene Geschichtlichkeit mitbedenkt und die Subjekt-Objektbeziehung in ihre reine Form auflöst. Die geschichtliche Situation, die er mitbringt, ist ja auch wieder anthropologisch verstanden. Erst wenn der Historiker sich von Gott her versteht, unter dem Wort Gottes Geschichte treibt, seine Gottesgeschichtlichkeit des Gerufenseins mit einbringt in seine Forschung – das bedeutet nicht eine falsch verstandene Subjektivität – und seine Quellen nicht auf den Menschen als Subjekt der Wirklichkeit hin auslegt, sondern von Gott her und auf Gott hin als Grund und Subjekt der Wirklichkeit und zwar der ganzen Wirklichkeit, also erst wenn der Historiker die Geschehnisse und Ereignisse, von denen die Quellen berichten, im Lichte Gottes sieht, dann wird er auch historische Wahrheit finden. Allerdings handelt es sich dann um theologische Historie,

in der Gottes Handeln an und in dieser Welt nicht mehr Ausnahme oder gar historische Unmöglichkeit ist, sondern Zentrum und Angelpunkt der Geschichte.

Um es konkret zu zeigen: ich meine, daß Bultmann recht hat, wenn er das Ostergeschehen in den Mittelpunkt des Neuen Testamentes rückt, und ich meine auch, daß er recht hat, wenn er gegen seine Schüler sagt, daß die Frage nach der Kontinuität zwischen Jesus und dem Kerygma heißen muß: „Ist – oder wieweit ist – das verstehende Hören der Jünger schon vor Ostern als ein Glaube an Jesus Christus, den Gestorbenen und Auferstandenen, zu bezeichnen[34]?" Worin er unrecht hat, ist, daß er das tatsächliche Geschehen an einem anthropologischen Wirklichkeitsbegriff mißt, indem er zuerst entmythologisiert und sich dann in eine Wortwirklichkeit flüchtet, die von Heideggers Seinsdenken her falsch verstanden ist. Diese Trennung in zwei Wirklichkeiten, die nur paradox aufeinander bezogen werden können, vermeidet zwar das Ärgernis, das dem modernen Historiker erwächst, wenn er ein tatsächliches Gottgeschehen denken soll, aber es geht nun einmal nicht ohne das Ärgernis, wenn Gottes Wirklichkeit gegen die Wirklichkeit des Menschen steht und wenn sich der Historiker auf die Wirklichkeit Gottes einläßt und Gott das Subjekt der Geschichte sein läßt und nicht den Menschen zum Grund setzt oder gar einen Mythus vom Sein.

Die historische und die sachliche Kontinuität zwischen Jesus von Nazareth und dem Christus besteht darin, daß Jesus der auferstandene Christus *ist*. Gerade dieser Aussage widerspricht der anthropologische Wirklichkeitsbegriff und erst auf Grund dieses Wirklichkeitsbegriffes dann der Befund in den Quellen. Oder anders ausgedrückt: daß man zur Feststellung der Diskontinuität oder einer nur anthropologischen Kontinuität zwischen Jesus und dem auferstandenen Christus in den Quellen kommt, hat seinen Grund in dem anthropologischen Denkansatz der Neuzeit, der gar kein anderes Ergebnis ermöglicht. Es gibt im Neuen Testament keinen Bericht von der Auferstehung Jesu, sondern nur die Botschaft von seinem Auferstandensein, von seinen Erscheinungen und seinem Nicht-mehr-Vorhandensein im Fleisch. Es wird nicht das Geschehen beschrieben, sondern nur das gedeutete Geschehen verkündigt. Aber man kann nicht sagen: „Wenn es richtig ist, daß die Kirche in ihrem Kerygma den historischen Jesus vertritt, wenn der Glaube an Christus zugleich der Glaube an die Kirche ist bzw. der Glaube an den Heiligen Geist, den sie als nachösterliche Gabe emp-

[34] Bultmann, Das Verhältnis, S. 19.

fangen hat (Act. 2, und bes. Joh. 20, 22; vgl. 14,16 f., 26; 16,7), dann kann man sagen, der Glaube an die Kirche als Trägerin des Kerygmas ist der Osterglaube, der eben in dem Glauben besteht, daß im Kerygma Jesus Christus präsent ist."[35]

Hier werden infolge des anthropologischen Denkansatzes fast alle Unterschiede verwischt. Der Ausdruck „Glaube an die Kirche" ist in diesem Zusammenhang bestimmt falsch. Die Kirche ist der Ort, an dem der Glaube durch den Ruf Gottes wirklich wird, insofern muß sie geglaubt werden. Aber hier geht es nicht um den Glauben an die Kirche, sondern um den Glauben der Kirche an den Auferstandenen. Subjekt dieses Glaubens ist Gott, und Gottes Wort deutet das Geschehen der Auferstehung. Der Auferstandene, der sich als der auferstandene Jesus offenbart, ist das Wort Gottes, und der Engel, der das Nicht-mehr-Vorhandensein Jesu deutet, ist Bote des Wortes Gottes. Durch diese Vorstellungen und Aussagen wird Gott zum Subjekt des Geschehens und nicht die Kirche, die, nach Bultmann, für die „dogmatische Terminologie" Heiliger Geist steht[36]. Die Kirche ist nicht „Trägerin des Kerygmas", sondern das Wort Gottes trägt die Kirche, Christus ist ihr Fundament. Gott ist Grund für die Wirklichkeit des Geschehens, das die von ihm gerufene Kirche verkündigt. Die moderne Subjektivität kann immer nur die Diskontinuität oder eine anthropologische Kontinuität aussagen. Die historische und die sachliche Kontinuität ist nur von der von Gott gerufenen Kirche, der ἐκκλησία aus, festzuhalten, zu glauben und zu erkennen. Dieser gerufene Glaube aber trennt nicht die Wirklichkeit in zwei Bereiche, sondern glaubt und erkennt die eine Wirklichkeit, in der Gott Grund und Subjekt ist. Das heißt, daß die Kontinuität nur theologisch feststellbar und aussagbar ist, wobei, wie oben schon erwähnt, das Theologische das Ontische einschließt.

Ich meine, daß von diesem theologischen Ansatz aus das historische Problem aufgerollt werden muß. Es muß gezeigt werden, wie die verschiedensten Vorstellungen an das Ereignis nicht der beschriebenen, aber der verkündigten und wirklichen Auferstehung Jesu angewachsen sind. Das Problem des Mythologischen liegt nicht darin, daß die mythischen Vorstellungen an das historische Daß Jesu von Nazareth herangetragen wurden, sondern daß versucht wurde, mit ihnen Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi innerhalb der Gottesgeschichtlichkeit zu deuten. Entmythologisierung kann deshalb nicht heißen, den Men-

[35] Bultmann, aaO S. 27.
[36] Bultmann, aaO S. 26.

schen zum Subjekt der Wirklichkeit zu machen und etwas nur für erkannt und verstanden zu halten, „wenn es eine anthropologische Erklärung gefunden hat“[37], sondern Entmythologisierung muß heißen, die Geschichte Gottes mit dem Menschen heute zu deuten und zu interpretieren, mit dem Mut zu neuen Vorstellungen, aber ohne das eigentliche Geschehen als wirkliches zu verlieren und ohne Gott als Grund und Subjekt alles Geschehens aufzugeben.

Von diesem Ansatz aus mag dann auch versucht werden, mit allen Mitteln der modernen Historie zu klären, wie die Kirche den irdischen Jesus, den sie als den Auferstandenen erfahren hat, von ihrer Situation aus deutete und was sie von ihm in der Erinnerung an die Zeit vor der Auferstehung bewahrt hat. Hier liegt wirklich ein weites Feld für den Historiker, in dem er trennen, scheiden und unterscheiden kann mit bestem historischen Können und Gewissen. Und diese Arbeit wird dann auch für die Verkündigung der Kirche und für ihren Glauben bedeutend sein. Aber ob der Historiker Quellen rein philologisch prüft oder ob er hineinleuchtet in den innersten Gehalt des Geschriebenen und Überlieferten, eigentliche Historie betreibt er nur dann, wenn er sich nicht selbst zum Subjekt der Geschichte macht, sondern Gott Subjekt seiner selbst und der Geschichte sein läßt und sich auch als Historiker in seinem Gerufensein von Gott her versteht.

Das mag einer anthropologisch denkenden Zeit ein Ärgernis sein, aber gerade dieses Denken nur einer Zeitepoche will überwunden werden.

[37] S. o. S. 1.

Hans Jonas

HEIDEGGER UND DIE THEOLOGIE

1964

In dreifacher Hinsicht sind die folgenden Ausführungen* die eines Außenseiters: Der Sprecher ist Philosoph und nicht Theologe; er ist Jude und nicht Christ; er ist heute vertrauter mit dem amerikanisch-angelsächsischen als mit dem deutschen geistigen Raum. In der Tat war die hier unternommene Aufgabe auch nicht selbstgewählt. Sie wurde mir angetragen im Rahmen einer amerikanischen Theologenkonferenz um das Thema „Das Problem nicht-objektivierenden Sprechens und Denkens in der zeitgenössischen Theologie“[1]. Eben dies Problem, in dessen Nähe sich manche meiner früheren Arbeiten einmal bewegt hatten, sollte auch das Thema meines Konferenzbeitrages sein. Faktisch aber bedeutete das Thema, zu dieser Zeit und für diesen Kreis, nichts anderes als: der Nutzen des späteren Heidegger für die protestantische Theologie; und zwar im Anschluß an die von Heinrich Ott und anderen Theologen in Deutschland begonnene und von jenem Kreis in Amerika weitergeführte Diskussion. Ich stand ihr bis dahin fern, und ungefragt hätte ich mir nicht einfallen lassen, an ihr teilzunehmen. Aber ich wurde gefragt, und da ich zwar nicht an den Ruf des Seins, wohl aber an den Ruf der Gelegenheit und des direkten Ansuchens glaube, so sah ich jene Aufforderung als eine Pflicht an, die dann auch dem Außenseiter gewisse Rechte gab, darunter das der Kritik. Ich habe kein Urteil darüber – weniger noch als in Amerika hier in Deutschland[2], wo die Auseinandersetzung mit Heidegger schon so lange gepflegt wird –, wie relevant oder irrelevant dieser Beitrag von außen zu einer innertheologischen Debatte sein mag. Darüber wird der Leser befinden, und

* Die englische Fassung dieses Vortrags erscheint im Dezemberheft 1964 der Review of Metaphysics.

[1] Consultation on Hermeneutics, Drew University, Madison, New Jersey, 9. bis 11. April 1964.

[2] [Als Gastvortrag auf Einladung durch die Theologische Fakultät gehalten in Göttingen (am 9. Juli 1964), Marburg, Tübingen. E. W.]

vielleicht anders, als die ursprünglichen Hörer. Denn es ist wohl möglich, daß, was dort nach dem Zeugnis des Widerhalls von Nutzen war, hier nur eine weitere Eule ins eulenreiche Athen trägt.

Das Problem der Objektivierung, und mit ihm das ihrer Rückgängigmachung oder teilweisen Überwindung, wurde der westlichen Theologie von ihrem Ursprung in der Vermählung des biblischen Wortes mit dem griechischen Logos vermacht. Es ist daher so alt wie die christliche Theologie selbst, und sogar ein wenig älter. Welche Seite der doppelten Abstammung in dem Sprößling vorherrschend sein würde, zeigte schon die erste Begegnung der beiden in Philo von Alexandrien. Eine von ihm aus dem Namen „Israel" etymologisch herausgesponnene Allegorie wird zu einem unwillkürlichen Symbol dessen, was durch ihn und seine Nachfolger mit dem biblischen Wort geschah. Der Name soll bedeuten „der Gott Schauende", und die Umbenennung Jakobs zu Israel (beim Kampf mit dem Engel) soll den Fortschritt des Gottsuchers von der Stufe des Hörens zu der des Sehens bezeichnen, einen Fortschritt, ermöglicht durch die wunderbare Verwandlung der Ohren in Augen[3]. Die Allegorie fällt in das allgemeine Schema der philonischen Idee von Gotteserkenntnis. Diese gründet auf der platonischen Voraussetzung, daß der gültigste Bezug zum Seienden die Anschauung ist. Wird dieser Vorrang des „Optischen" auf die religiöse Sphäre ausgedehnt, wie Philo es tut, dann bestimmt er auch den höchsten und eigentlichsten Zugang zu Gott – damit aber auch zum Worte Gottes. Diesem wird in der Tat von Philo ein Seinssinn zugeschrieben, dem gemäß nicht Hören, sondern Sehen, d. h. intellektuelle Anschauung, die ihm angemessenste Zugangsart ist. „Menschenstimme", so sagt er, „ist hörbar, die Stimme Gottes aber in Wahrheit sichtbar. Warum? Weil das, was Gott spricht, nicht Worte sind, sondern Werke, die das Auge besser beurteilt als das Ohr" (De Decal. 47). „Werke", vollendet Wirkliches, „redet" Gott, d. h. stellt es entweder durch sein Sein oder sein Handeln vor die Augen hin. Vollendetes aber ist gegenständlich anwesend und kann nur noch angeschaut werden – es präsentiert sich in seinem *eidos*. Biblisch verstanden jedoch ist das Wort Gottes primär Gebot, und Gebote werden nicht angeschaut, sondern gehört – und befolgt (oder mißachtet). So mögen wir das philonische Gleichnis der Vollendung durch Umwandlung der Ohren in Augen unsererseits wieder als Gleichnis nehmen für jenen Umschlag von „Hören" in „Sehen",

[3] De ebr. 82; De somn. I 129, u. a. Vgl. hierzu und zum Folgenden meine Darstellung in „Gnosis und spätantiker Geist" II, 1, 1954, S. 94ff.

den Philo selbst und christliche Theologie nach ihm im vorhinein in ihrer Konstitution vollzogen haben – den Umschlag nämlich vom ursprünglichen Hören des Rufes des lebendigen, unweltlichen Gottes zum theoretischen Sehenwollen der überweltlichen, göttlichen Wahrheiten. In diesem Sinne kann die „Verwandlung der Ohren in Augen" als unbeabsichtigtes Symbol allerersten Ranges angesehen werden.

Lassen wir uns nun von Philo das Stichwort geben und fragen: Wenn die Übernahme des Sehbezuges von der griechischen Philosophie ein Mißgeschick für die Theologie war, bietet dann seine Verwerfung und Überwindung in einer zeitgenössischen Philosophie der Theologie ein begriffliches Mittel dar, um sich zu reformieren und ihrer Aufgabe angemessener zu machen? Kann dies derart zu einem neuen Bündnis zwischen Theologie und Philosophie führen, nachdem z. B. das mittelalterliche mit dem Aristotelismus zusammengebrochen ist? Die Frage setzt voraus, daß irgendein Gebrauch der Philosophie, d. h. der Aufhellung des Wesens der Wirklichkeit durch das weltliche Denken, für die Theologie wünschenswert und sogar notwendig ist. Diese Voraussetzung muß zugestanden werden, und auf die Frage: *welche* Philosophie? wäre die ideale Antwort natürlich: die für die Theologie angemessenste Philosophie ist diejenige, die dem Sein am angemessensten ist, also der Wahrheit am nächsten kommt – nach den Kriterien der Philosophie selbst, d. h. nach den Kriterien weltlicher Vernunft. Aber da für eine Entscheidung hierüber die Theologen nicht wohl auf den Konsensus der Philosophen warten können, so mögen sie sich bei ihrer Wahl leiten lassen z. B. vom Anruf des Verwandten, von den Lehren vergangener Erfahrungen der Theologie mit der Philosophie, von den gegenwärtigen Bedürfnissen ihrer Disziplin und davon, welche Philosophie – entweder gerade jetzt oder überhaupt – die beste Hilfe bei der Erfüllung ihrer Aufgabe zu bieten scheint, und: welche am wenigsten gefährlich für das der Theologie Anvertraute und für deren eigene Echtheit ist, am wenigsten verführerisch, am wenigsten entfremdend. In all diesen Hinsichten tut der Theologe gut daran, ein erhebliches Maß von Vorsicht und Mißtrauen walten zu lassen. Und am meisten angesichts verlockender Ähnlichkeit. Was die Theologie in diesem Verhältnis braucht, ist die Andersheit der Philosophie, nicht ihre Ähnlichkeit. Indessen, das Experiment des Verhältnisses als solches ist nicht zu umgehen.

Was nun zuerst die Verwandtschaft betrifft, so ist die Anziehungskraft von Heideggers Denken, mindestens seiner Sprache, für den

christlichen Theologen nicht zu leugnen. Er holt all das hervor, was die philosophische Tradition vernachlässigt oder unterdrückt hat: das Moment des Rufes gegenüber dem der Form, der Schickung gegenüber dem der Anwesenheit, Sich-ergreifen-lassen gegenüber Betrachtung, Ereignis gegenüber Gegenstand, Antwort gegenüber Begriff, sogar die Demut des Empfangens gegenüber dem Stolz der autonomen Vernunft, und allgemein eine Haltung der Andacht im Gegensatz zur Selbstauftrumpfung des Subjekts. Endlich – um das philonische Stichwort wieder aufzunehmen – kommt nach der langen Vorherrschaft des „Sehens" und dem Zauber der Objektivation die unterdrückte Sache des „Hörens" zu Gehör; und christliches Denken mag nun seine nicht mehr von der metaphysischen Vision geblendeten Augen in diese Richtung wenden und in Ohren verwandeln lassen, um so seine Botschaft neu zu hören und vielleicht neu zu Gehör zu bringen.

So wenigstens scheint es manchen. Und prima facie muß eingeräumt werden, daß evangelische Theologie hier vertraute Töne hört und sich mehr zu Hause fühlen kann als bei manchen anderen Abarten modernen oder traditionellen Denkens. Aber ist sie nicht vielleicht zu sehr zu Hause hier? Sind die vertrauten Töne dort legitim? Läßt sich die Theologie durch sie vielleicht auf fremden Boden locken, der nur gefährlicher wird durch die Hülle des Geheimnisvollen, den Ton der Inspiration, der sein Heidentum so viel schwerer erkennbar macht als das von schlicht und unverblümt profanen Philosophien?

Laßt uns zuerst fragen, was es mit der prima facie Verwandtschaft hier auf sich hat. Fragen wir es an einem Beispiel. Bekanntlich spricht Heidegger vom Denken als einem Danken für die Gunst des Seins. Er sagt dies vom „anfänglichen" oder „wesentlichen" Denken, das er dem abkünftigen der Metaphysik und Wissenschaft entgegenstellt. So wird das Sagen des wesentlichen Denkens Danksagung. Der biblische Anklang ist unverkennbar. Aber entsteht dieser Anklang aus unabhängiger philosophischer Reflexion, oder war das biblische Vorbild (bzw. das religiöse überhaupt) hier selber tätig in der Reflexion? Ich meine, doch wohl das letztere. Wir haben es mit einem Beispiel der wohlbekannten Tatsache zu tun, daß manches in Heideggers Denken säkularisiertes Christentum ist. Dies war offenkundig von Anfang, von „Sein und Zeit" an; und ungeachtet der oft wiederholten Versicherung, daß solche Begriffe wie Schuld, Sorge, Angst, Gewissensruf, Entschlossenheit, Verfallenheit, Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit rein ontologisch zu verstehen sind, und nicht mit dem gebräuchlich ontischen, z. B. psycho-

logischen Sinn dieser Worte verwechselt werden dürfen und schon gar nicht moralisch gemeint seien, werden doch solche Proteste den nüchternen Beurteiler nicht davon abhalten, hier – ohne sich auf die Frage der subjektiven Ehrlichkeit einzulassen – der Tradition zu erstatten, was ihr gebührt. Er wird dann anerkennen, ich wiederhole, daß Heideggers profanes Denken in der Tat Elemente christlichen Denkens enthält. Aber rechtfertigt das, von einer Parallele zu sprechen, so daß eine Seite der andern, die der Erkenntnis der des Glaubens, Bestätigung und Bekräftigung leihen könnte? Im Falle von Moses und Plato – der Fall, mit dem Philo es zu tun hatte – war eine unabhängige und daher relevante Übereinstimmung oder gegenseitige Ergänzung oder Bestätigung immerhin möglich; aber im Falle der Abhängigkeit, mit dem wir es hier zu tun haben, ist die Situation logisch verschieden, und die Berufung auf Einstimmigkeit hat etwas Falsches an sich. Solch eine Berufung scheint für manchen Theologen eine Versuchung zu sein. Denn auch die Theologie, um nicht zurückzustehen, will nun „anfängliches“ Denken sein[4], obwohl sie dies ihrem wesentlich von der Offenbarung *abgeleiteten* Charakter nach gar nicht wollen dürfte. Aber da auch Heidegger von Offenbarung spricht (oder was dem verdächtig ähnlich klingt, nämlich „Entbergung“), scheint dies beides, nämlich offenbarungsbedingtes und „anfängliches“ Denken, vereinbar – ja identisch. Betet nicht, wie zugunsten solcher Einstimmigkeit theologischerseits angeführt wird[5], Anselm von Canterbury im Proslogion folgendermaßen: „Lehre mich, dich zu suchen, und zeige dich mir, wenn ich dich suche: denn ich kann dich nicht suchen, es sei denn, du lehrest mich, noch dich finden, es sei denn, du zeigest dich“? Entspricht nicht das so beschriebene Verhältnis der Theologie zu Gott dem von Heidegger beschriebenen Verhältnis des Denkens zum Sein? Wird hier nicht die Geschickhaftigkeit des Denkens als Antwort auf die Entbergung des Seins, die sich dem Denken aufgibt, „auf theologische Weise“ formuliert, wie es „kaum noch sachgemäßer“ geschehen könnte[6]? So-

[4] *H. Ott,* Denken und Sein, S. 171: „Wir gehen davon aus, daß die Theologie jedenfalls ein Denken im ursprünglichen und wesentlichen Sinne ist, als Denken unüberholbar, durch keine andere Art von Denken überbietbar ... So folgt, daß die Theologie selber das anfängliche und wesentliche Denken ist.“

[5] *H. Ott,* Theologie als Gebet und Wissenschaft, in: ThZ XIV, 1958, S. 120ff.

[6] So Otts Kompliment an Anselm in der Wiedergabe durch James Robinson in seinem lehrreichen Bericht „Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger“, in: Neuland in der Theologie (Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen), hg. v. *James M. Robinson* und *John B. Cobb, Jr.,* Bd 1:

zusagen als Sonderfall des jetzt philosophisch erwiesenen allgemeinen Wesens wesentlichen Denkens? So zu sprechen, ist die angezeigte (obwohl von Heidegger selbst nicht ermutigte) Versuchung für manche Theologen. Aber heißt, ihr nachgeben, nicht, die Dinge auf den Kopf stellen? Liegen sie nicht umgekehrt? Gilt nicht bestenfalls, daß sich das Denken zum Sein im Sinne Heideggers wie die Theologie zu Gott verhält? Und daß gewisse Charaktere des letzteren Verhältnisses kaum angemessener hätten ins Philosophische, d. h. Ungläubige, umgesetzt werden können, als Heidegger in seiner Lehre von der Geschickhaftigkeit des Denkens, vom Antworten, vom sich entbergenden Sein, usw. tut? Ob selbst diese Behauptung richtig wäre, steht dahin. Aber die Umkehrung des Verhältnisses an sich ist keineswegs gleichgültig (wie wenn ich sage „Entsprechung ist Entsprechung, gleichgültig von welcher Seite ich beginne"), denn sie verschiebt den ganzen Sitz des Maßstabes der Adäquatheit: was ist zu messen durch was? Ich bedaure, als bloßes Weltkind dies Theologen sagen zu müssen: Anstatt daß die Theologie Trost und Legitimierung für sich in dem findet, was zuvor von ihr selbst erborgt wurde, ist es vielmehr an dem, daß die Philosophie die philosphische Gültigkeit von Heideggers Erborgungen von der Theologie zu prüfen hat. Dies ist hier nicht unsere Aufgabe. Und obwohl das Ergebnis einer solchen Prüfung das theoretische Prestige jener Elemente, die der Theologe rück-appropriieren möchte, erheblich vermindern dürfte, so könnte sie ihnen immerhin den Nutzen der begrifflichen Artikulation lassen, die sie unter den Händen des Philosophen empfangen haben. Aber der Theologe, bevor er sein eigenes ursprüngliches Produkt zurückimportiert, muß fragen: Was hast du mit meinen Kindlein gemacht? In welcher Gesellschaft hast du sie aufgezogen? Sind sie noch meine unverdorbenen Kinder? Kann ich sie von dir zurücknehmen? Und *wenn* ich sie nehme, was außerdem werde ich mitübernehmen? Obwohl nun die Hauptfrage: Kann ich sie von dir zurücknehmen? – eine Frage der Entscheidung – nur dem christlichen Theologen und nicht mir zu beantworten ansteht, so können doch die anderen Fragen, besonders die letzte: *Wenn* ihr entscheidet, sie zu nehmen, was werdet ihr dann mit dazu nehmen müssen? – eine Frage

Der spätere Heidegger und die Theologie (im folgenden zitiert als Robinson-Cobb). Das amerikanische Original dieses Werkes, das den Teilnehmern an der Drew University-Konferenz wohlbekannt war, diente als häufig angezogene Quelle in der ursprünglichen englischen Fassung dieses Vortrages. Soweit beibehalten, sind die Verweisungen hier auf den deutschen Text umgestellt.

von Faktum und logischer Notwendigkeit – von dem weltlichen Philosophen durchdacht werden, der eine wenn auch nur objektive Kenntnis beider Seiten hat. Und hier darf ich provisorisch auf wenigstens eine bescheidene Tugend objektivierender Rede hinweisen: daß sie nämlich Unvereinbarkeiten ans Licht bringt und es so z. B. der Theologie ermöglicht, von Häresie zu sprechen.

Wenn wir nun zuerst fragen, wie es zur Übernahme des judäochristlichen Vokabulars bei Heidegger überhaupt gekommen ist, des Vokabulars von Schuld und Gewissen, von Ruf und Stimme, von Hören und Antwort, von Schickung und Hirte, von Offenbarung und Danksagung – dann können wir natürlich nicht den Anspruch ernst nehmen, falls er erhoben würde, daß es einfach von den Phänomenen selber eingegeben wurde und das Ergebnis ihrer unvoreingenommenen Analyse sei. Keine bloße Analyse wird jemals diese Begriffe und diese Sprache liefern. Auf jeden Fall ist der biblische Klang keine einfache Koinzidenz, erzwungen durch die unabhängigen linguistischen Forderungen der Sache und bestenfalls dem alten Vorläufer zum Lobe gereichend. Aber jene Antwort würde auch gar nicht Heideggers eigene sein und zu seiner Auffassung von Denken überhaupt schlecht passen. Gemäß dem „geschickhaften" Charakter des Denkens, als der selbstlichtenden Geschichte des Seins selbst, würde er wohl eher sagen, daß die christliche Rede und die in ihr aufbewahrte Seinserschlossenheit eben durch unsere Tradition ein integraler Teil des Geschicks ist, dem unser Denken entsprechen muß, und daß daher die in Frage stehende Sprache genuin ist als Antwort *seines* Denkens auf die Aufgabe, wie sie durch die Geschichte bedingt ist. Eine solche oder ähnliche Antwort dürfte der Wahrheit nahe kommen, wenn sie auch den Anteil der freien Wahl zu kurz kommen läßt. Und bis zu einem gewissen Grade hat die Philosophie durch diese Offenlegung für Sichten, denen sie sich vielleicht zu lange verschlossen hatte, gewonnen. Aber der Theologe hat keinen Grund, sich zu dieser Anerkennung seiner kostbaren Erbstücke durch einen einflußreichen Denker zu beglückwünschen. Soweit ich verstehe – und es macht mich etwas verlegen, als Sprecher und Verteidiger der Sache der christlichen Theologie aufzutreten –, sollte der Theologe es ablehnen, seine Botschaft als Sache historischen Schicksals behandeln zu lassen, und so als Teil eines umfassenden Werdens, und so als Element unter anderen in einer Tradition, und als etwas selber Teilbares, assimilierbar zum Teil und ignorierbar zum Teil, bereit liegend für die Auswahl der Ungläubigen. Er sollte fragen, ob man

seine Sache halb benutzen kann, ohne das Ganze zu verfälschen – wie er umgekehrt später wird fragen müssen, ob Heideggers Philosophie zum Teil angeeignet werden kann, ohne das Ganze aufzunehmen. Vor allem aber muß er der Idee des Schicksals selber widerstehen. Und damit komme ich zu Heideggers Lehre.

Beginnen wir mit der Idee des Schicksals. Sie ragt, unter dem Namen des Geschicks, groß in Heideggers Denken und in seiner Lehre vom Denken. Denken ist geschickhaft; sein Geschick ist beschieden vom Sein, das sich dem Denken in jeweils verschiedener Weise zuschickt. Das Sein spricht zum Denken oder ruft ihm, und was es spricht, die „Sage des Seins", ist des Denkens Geschick. Aber was, wie und wann das Sein spricht, ob und wie es sich lichtet, wird entschieden durch die Geschichte des Seins und ist diese Geschichte als die Geschichte des eigenen sich Entbergens und Verbergens. Und da dieses nicht in des Denkers Macht steht, so hat das Denken über das Sein, das ja zugleich als genitivus subjectivus auch Denken des Seins selber ist, nämlich seine im Menschen sich ereignende Lichtung, geschickhaften Charakter. Der geschickhafte Charakter des Denkens ist seine Abhängigkeit von dem, was ihm geschickt wird, und diese Schickung geht hervor aus der Geschichte des Seins. Die Seinsgeschichte aber ist eben die Geschichte dieser seiner Lichtungen im Denken, und diese gehen vom Sein und nicht vom Denken aus. – Hierzu mag der weltliche Philosoph (ein Pleonasmus) bemerken, daß Denken gerade eine Bemühung ist, nicht der Gnade des Schicksals anheimgegeben zu sein, vielmehr gegenüber dem Druck des Seins und unserer Bedingung die Freiheit der Einsicht (einstmals Vernunft genannt) zu gewinnen und zu behaupten – eine Bemühung, die der Chance wenigstens teilweisen Erfolgs nicht ganz entbehrt. Heidegger selbst scheint manchmal eben diesen Aspekt der Macht, des Adels und der Selbstverantwortung des Denkens anzurufen, so wenn er erklärt, daß ursprüngliches Philosophieren wieder erstehen muß aus einer erneuten Offenheit zum Sein gleich der der frühen Griechen – einer Offenheit, die nur zu gewinnen ist, indem wir *uns befreien* von der Herrschaft der verstellenden und entstellenden Begrifflichkeiten, die unsere geschickhafte Geschichte unserer Sicht auferlegt hat.

Ob nun zwar im Obdach wesentlichen Denkens Widersprüche für gering gelten, so müssen doch die, die den unbequemen Forderungen objektiven Denkens verpflichtet sind, hier eine Reihe von Fragen stellen. Ist dies „uns befreien", das sich vermutlich z. B. in Heideggers eigenem Denken ereignet, eine Handlung, die selber frei vom Schicksal

und nicht ihrerseits „Geschicktes“ ist? Ist Schicksal überwunden, transzendiert, aufgehoben in solcher „Selbstbefreiung“ von den Auferlegungen vergangenen Schicksals? Oder ist sie selber ein Geschenk des Schicksals – und dann an unsere auserwählte Generation, weil die Zeit erfüllt war? Weil die Chance, die allen Generationen seit dem Fall von erster griechischer Gnade versagt war, schicksalhaft uns gewährt ist? Weil wir – aus der langen Seinsvergessenheit auftauchend, die von der Selbstverbergung des Seins verfügt war, die wiederum dessen eigenes Geschick war – endlich mit der Gunst seiner Wiederenthüllung bedacht werden: einem Geschehen wiederum nicht nur seitens des Seins, sondern am Sein und für das Sein nicht weniger als an und für uns? Die jüngste Wendung in seinem Geschick? In diesem Falle wären wir – ausgerechnet wir! – im Stande der Gnade, und ihre Ankunft im Durchbruch wesentlichen Denkens leitete ein neues apostolisches Zeitalter ein. Oder ist etwa diese Möglichkeit, der Wahrheit habhaft zu werden – eines kleinen Zipfels von ihr – jeder Generation gegeben und in jeder versucht, mit wechselndem Erfolg? Und besteht das Schicksalselement nur darin, wie hilfreich oder hinderlich die historischen Umstände sind – und natürlich in der unberechenbaren Chance, daß ein großer Denker auftritt: alles Dinge, über die zu meditieren müßig ist, anstatt die Aufgabe anzugreifen, so gut es geht? Nach dieser Ansicht wären wir im Prinzip nicht besser und nicht schlechter daran als andere Zeitalter: es liegt bei uns, wie es bei jenen lag. Und wir sind schwerlich die berufenen Richter darüber, ob es uns besser gelang. Ich merke, daß ich in eine Sprache abgeglitten bin, der gemäß es nicht eine Geschichte des Seins, sondern nur eine Geschichte endlich-menschlicher Versuche gibt, zum Sein, d. h. zum Wissen um das Sein zu gelangen – welches Wissen immer vorläufig, widerruflich, unvollkommen, mit einem Worte: Stückwerk, ist. Indessen, so weit darf ich mich nicht aus dem Heideggerschen Gedankenkreis herausbegeben, wenn ich im Gespräch mit seinen theologischen Anhängern bleiben will. Wenn es denn also Schicksal sein soll, müssen wir dann – eine letzte Variante – die Geschichte vergotten als dasjenige, das seine Bestimmung selber verwirklicht und menschliche Subjekte als seine Organe benutzt – wenn nicht im Hegelschen Sinn, wo unser gegenwärtiger Gnadenstand die Phase des absoluten Geistes bedeuten würde, dann nach einer anderen Logik oder Unlogik der Determination?

All dieses sind Fragen für den Philosophen und sollen hier nicht weiter behandelt werden. Aber was den Theologen betrifft – oder

sollte ich lieber sagen: den Gläubigen? –, darf ich einen Augenblick für ihn sprechen? Dann will es mir scheinen, daß der Christ, und daher der christliche Theologe, *jede* solche Idee von Schicksal und Geschichte, wenn sie sich auf den Status seines eigenen Auftrags mit erstrecken soll, verwerfen muß. Einmal ist der Christ, so heißt es in den frühen Büchern, von der Gewalt des Schicksals erlöst. Zweitens, und wichtiger, war das, *was* ihn erlöste, gemäß dem Verständnis des Glaubens im Unterschied vom Verständnis der Welt, nicht ein Ereignis der Welt und so nicht ein Ereignis des Geschicks, noch auch dazu bestimmt, *selber* jemals Schicksal oder Teil des Schicksals zu *werden,* sondern ein Ereignis, das allen Spruch des Schicksals verungültigt und die Worte, die je das Geschick zum Menschen spricht, überbietet, *einschließlich der Worte des sich entbergenden Seins.* Ebensowenig ist es, drittens, selber ein bloßes Entbergen oder Sich-Zeigen: die Kreuzigung, so meine ich, war mehr als ein Ereignis der Sprache. Muß ich dies christlichen Theologen sagen? Es scheint fast so. Denn ich lese bei Ott: „(Die Wörter) sind als Antwort auf das Wort des Seins vom Sein her geschickhaft bestimmt. Es ist . . . Schicksal, daß sie lauten, wie sie lauten. Das gilt auch für die Theologie . . . Unsere Antwort auf den Anruf der Offenbarung ist sprachlich . . . Die Existenz selber (ist) wesenhaft sprachlich . . . Die Rede unseres Glaubens . . . ist unsere wesentliche Antwort auf den Anruf der Offenbarung Gottes und nicht bloß der angemessene Ausdruck unserer wesentlichen Antwort“[7]. Und da der Ruf, selber wortlos, nur in der Antwort zum Worte kommt, so kann die Parallele aufgestellt werden: „Genauso wie das Sein in diesem oder jenem geschichtlich-geschickhaften Begriff begegnet, ebenso ist auch der christliche Sprachbereich . . . das geschichtlich-geschickhafte Medium, durch das Gottes Wort zu uns spricht“[8]; und folgerichtig gilt die Bibel selbst als sprachliche Chronik solcher Antwort, „die biblische Antwort auf das Wort Gottes“[9]. Aber so voll die Bibel auch davon sein mag – ist es die *redende* Antwort des Menschen, um die es wirklich in ihr geht? Und Antwort worauf? Ich höre Fragen an den Menschen als den Täter von Taten, nicht den Sprecher von Worten: „Adam, wo bist du?“; „Kain, wo ist Abel, dein Bruder?“: dies ist nicht die Stimme des Seins und die „Lichtung“, in die es den Angeredeten stellt, ist die seiner Schuld. Und die Erinnerung ergeht an das Gedächtnis des verstockten Willens, nicht

[7] Denken und Sein, S. 190f.
[8] Robinson-Cobb, S. 66f.
[9] AaO, S. 66.

des vergeßlichen Denkens: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: was anders als Recht üben und Güte lieben und demütig wandeln mit deinem Gott?“ (Micha 6, 8). Dies erfordert anderes als sprachliche Antwort.

Was aber Heideggers „Sein“ betrifft, so ist es ein *Geschehen* der Entbergung, ein dem Denken *sich Ereignen:* solches war auch der Führer und der Ruf des deutschen Schicksals unter ihm: Ein Entbergen von etwas in der Tat, ein Ruf des Seins zweifellos, schicksalhaft in jedem Sinne: weder damals noch heute bietet Heideggers Denken eine Norm, nach der sich entscheiden ließe, wie auf solche Rufe zu antworten ist, sprachlich und anderweitig: keine Norm außer Tiefe, Entschlossenheit und der schieren Macht des Seins, wovon der Ruf ausgeht. Aber für den Gläubigen, immer mißtrauisch gegen diese Welt, kann Tiefe den Abgrund bedeuten und Macht den Fürsten dieser Welt. Als ob Satan *nicht* ein Teil der Stimme des Seins ist! Heideggers eigene Antwort ist zur Schande der Philosophie aktenkundig und, ich hoffe, nicht vergessen[10]. Aber abgesehen von dieser persönlichen Tatsache (deren philosophische Bedeutung allerdings ungeheuer ist) kann der Theologe, wenn er sich selbst treu bleibt, *kein* System historischen Schicksals oder historischer Vernunft oder historischer Eschatologie als Bezugsrahmen für die Einordnung seines Treugutes anerkennen – sei es Hegels oder Comtes oder Marxs oder Spenglers oder Heideggers –, aus dem einfachen Grunde, daß es sich dabei immer um „diese Welt“ handelt ὁ κόσμος οὗτος, und seine Wahrheit bestenfalls die Wahrheit dieser Welt ist: und über diese Welt hat der Christ gelernt, daß sie gewiß ihr Gesetz hat (sei es Vernunft oder Schicksal) und ihr Sein und ihre Macht und ihre Stimme, oder vielmehr Stimmen, wie der Plural „die Herrscher dieser Welt“ andeutet; und so kann er in der Tat von jenen Doktrinen, und umso mehr, je wahrer sie sind, lernen, womit er es aufzunehmen hat – das Wesen der Herrschaften und Gewalten – und wem er selber unterworfen ist, insoweit auch er ein Geschöpf und Bürger dieser Welt ist. Aber ihre Sicht übernehmen für das Verständnis seiner eigenen Sache? Nein. Diese muß das radikal Andere zu ihr sein. Es muß klar und unzweideutig verstanden werden, daß das „Sein“ Heideggers *mitsamt* der ontologischen Differenz *innerhalb* der Klammer ist, mit der die Theologie das Ganze der geschaffenen Welt einklammern muß. Das Sein, dessen Schicksal Heidegger bedenkt, ist die Quintessenz die-

[10] Das Material ist gesammelt bei *Guido Schneeberger,* Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern 1962. Siehe z. B. S. 135f.

ser Welt, es ist saeculum. Hiergegen sollte die Theologie die radikale Transzendenz ihres Gottes wahren, dessen Stimme nicht aus dem Sein kommt, sondern in das Reich des Seins von außen einbricht.
Meinen theologischen und christlichen Freunden möchte ich zurufen: Seht ihr nicht, womit ihr zu tun habt? Fühlt ihr nicht den tief heidnischen Charakter von Heideggers Denken? Mit Recht heidnisch, insofern es Philosophie ist, obwohl nicht jede Philosophie so aller objektiven Norm bar sein muß; aber heidnischer als andere von eurem Standpunkt, nicht obwohl, sondern *weil* auch sie von Ruf und Selbstoffenbarung und sogar vom Hirten spricht. Man vergleiche die beiden folgenden Sätze, wo Objektivierung dazu hilft, das Unvereinbare sichtbar zu machen: „Die Welt ist Gottes Gemächte"; „Das Sein entbirgt sich selbst". Wie objektivierend und daher nicht-wörtlich-zu-nehmen der erste Satz auch sei – selbst im entmythologisiertesten Sinne schließt er den (ebenso objektivierenden) Satz aus, daß das Sein – nämlich das Sein der seienden Dinge – sich aus eigener Initiative durch das Seiende, im Begegnen mit demselben, offenbart; d. h. daß Offenbarung der Welt immanent, ja wesenseigen ist; d. h. daß die Welt göttlich ist. Nicht umsonst erscheinen in Heideggers Philosophie die Götter wieder. Aber wo die Götter sind, kann Gott nicht sein. Daß die Theologie diesen Feind – zugegebenermaßen kein verächtlicher Feind, von dem sie so viel über die Kluft, die weltliches Denken und Glauben trennt, lernen könnte – in ihr inneres Sanktum einläßt, erstaunt mich. Oder, um mich ehrfürchtig auszudrücken: es übersteigt meine Vernunft.

Um zu zeigen, daß ich den Immanentismus des Heideggerschen Denkens nicht übertrieben habe, wollen wir einen kurzen Blick auf seine eigene Andeutung des Verfahrens einer natürlichen Theologie werfen. Sie findet sich im Brief über den Humanismus und gehört zu den Stellen, aus denen Freunde der Religion beweisen können, daß Heidegger kein Atheist ist. Natürlich ist er das nicht – wir hörten schon von der Rückkehr der Götter in seiner Weltsicht. Aber der wirkliche Gegensatz zur jüdischen und christlichen Sicht ist nicht Atheismus, der eine neutrale Welt ansetzt und so Göttlichkeit nicht für das in Besitz nimmt, was nicht göttlich ist, sondern Heidentum, das die Welt vergöttert. Dies ist, was Heidegger sagt: „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken (Genitiv von *das* Heilige, nicht *der* Heilige). Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen der Gottheit zu denken (Gott-*heit*, deitas, nicht die Gottheit). Erst im

Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott' nennen soll"[11], vgl. auch[12]: „Das Heilige aber, das nur der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor ... das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist." Nun, dies ist formal, wenn auch nicht inhaltlich und gewiß nicht sprachlich, durchaus in der philosophischen oder metaphysischen Tradition. Man braucht sich nur der sokratischen Diskussion über das Heilige und sein Verhältnis zu den Göttern im Euthyphron zu erinnern. Der Aufstieg des Denkens vom Sein zu Gott, wobei die Analyse des Seins das Heilige und das Göttliche hergibt, und das Heilige und Göttliche die ontologische Dimension bereitstellt, in der Götter und Gott existieren oder nicht existieren mögen – ich brauche nicht weiter auszuführen. Wenn das nicht ein Entwurf für die ontologische Verfahrensweise einer natürlichen Theologie ist, deren entfernte Ahnen Plato und Aristoteles sind, dann weiß ich nicht, was es ist. Ich, als alter Freund der Metaphysik, habe keinen Streit damit, aber sollte es den Theologen nicht stutzig machen?

Auf daß dies keine bloß rhetorische Frage bleibe, laßt uns jetzt prüfen, was wirklich bei einer Aneignung Heideggerschen Denkens durch die Theologie geschieht. Als Ausgangspunkt nehme ich eine Äußerung von Ott: *„Das Sein Gottes bedeutet,* so wie wir ‚Sein' bis jetzt verstanden haben, *ein Geschehen der Entbergung*: daß Gott sich dem Denken entbirgt als der, der Er ist; daß Er selber als ein Geschick das Denken trifft und sich ihm als zu-denkende Sache aufgibt[13]". Wir fragen: ist es „Sein", das sich entbirgt, oder Seiendes? Wenn das erstere, und dies ist Heideggers Standpunkt, dann gilt für Gott, der ein Seiendes ist (wiederum Heideggers Standpunkt), daß nicht er sich entbirgt (obwohl er sich, biblisch gesprochen, offenbaren mag), sondern Sein entbirgt sich durch ihn, und seine gebieterische Selbstoffenbarung mag sogar der Entbergung des Seins im Wege stehen – er mag, sozusagen, die Aussicht auf das Sein verstellen. Oder umgekehrt die Entbergung des Seins die Aussicht auf Gott, je nachdem, wo wir unsern Stand nehmen. Ein dialektisches Rigorosum ist hier am Platze. Folgendes ergibt sich aus einem Durchdenken der Heideggerschen Position im Hinblick auf den Gegenstand der Theologie.

[11] Platons Lehre von der Wahrheit, S. 102.

[12] AaO, S. 85f.

[13] Denken und Sein, S. 148.

Seiendes ist Gelegenheit für die Erfahrung von Sein; Gott ist ein Seiendes: also ist Gott, wenn er begegnet, eine Gelegenheit für die Erfahrung von Sein. – Sein ist erfahren in Seienden als Staunen (Betroffenheit) über ihr Sein, d. h. als Staunen darüber, *daß* sie überhaupt sind (daß es sie und überhaupt etwas gibt): also ist die Erfahrung des Seins in Gott Erstaunen darüber, daß er überhaupt ist. – Erstaunen darüber, daß ein bestimmtes Seiendes überhaupt ist, heißt mit seinem Sein zusammen sein Nichtsein oder seine Kontingenz denken: also ist die Erfahrung des Seins in der Begegnung mit Gott das Denken des Nichtseins und der Kontingenz Gottes[14]. – Da „Sein" nicht das Sein dieses oder jenes Seienden ist, sondern qua Sein-an-sich alles besondere Seiende transzendiert, so ist das Denken des Seins in irgendeinem besonderen Seienden ein Weg-denken von diesem besonderen Seienden – auf Sein als solches hin und auf alles andere Seiende hin: also ist das wesentliche Denken Gottes ein Denken von Gott weg oder ein Denken jenseits von Gott (über Gott hinaus). – Schließlich, da ein Ding, jedes Ding, eine Versammlung der vier Seiten des ontischen Gevierts – Erde, Himmel, die Göttlichen, die Sterblichen – ist, so gewährt jedes Ding, wenn man ihm nur recht begegnet, eine vollständige Offenbarung der Struktur des Seins nach all seinen Dimensionen – eine vollständigere als Gott, der vermutlich nur das Göttliche repräsentiert. Ein evangelischer Theologe kann dies so begrüßen: „In Heideggers Deutung des Dings ist der verhängnisvolle Gedanke einer geschlossenen Immanenz nicht mehr spürbar: Die leibhaftige Welt ist zu möglicher Transzendenz hin strukturell geöffnet. . . . Der Bezug zu dem ‚Göttlichen' als dem Gegenüber der Menschen gehört zur Wesensstruktur des Dings selbst[15]". Zwar enthält dies, wie der Autor versichert, keine Aussage über ein vorgängiges Offenbarsein des lebendigen Gottes: aber ein vorgängiges Offenbarsein des Göttlichen in allen Dingen macht die Offenbarung

[14] Dieser Punkt ist in anderer Form schon von James Robinson herausgestellt worden, wie folgt: „Wenn das Verwundern über das Sein des Seienden dem glaubenden Gewahr-Werden dieses Seins als Schöpfung entspricht, dann wäre in der Offenheit für das Sein des Seienden die Offenheit für Gott als Schöpfung des Seienden mit angelegt. Wendet man dies nun aber auf Gott als ein Seiendes an . . . so entsteht ein Durcheinander. Wenn die Offenheit für das Sein des Seienden der Erfahrung des Seienden als eines Geschaffenen entsprechen soll – ist Gott als Seiendes dann nicht als Geschöpf verstanden? Wenn also jenes Staunen vor dem Sein des Seienden letztlich die Ehrfurcht vor dem Schöpfer des Seienden sein soll, müßte Gott als solches Seiendes dann nicht einen Schöpfer haben?" (Robinson-Cobb S. 52).

[15] Ott, aaO, S. 224.

eines lebendigen Gottes zu einer entbehrlichen Zutat. An diesem Punkt wende ich mich lieber zum Zen, wo ich die Lehre von der offenbarenden und erlösenden Rolle jedes Dinges ursprünglich und aus erster Hand finde. Ich fühle eine gewisse Widerspenstigkeit in der christlichen Substanz gegen diese Sorte Metaphysik. Aber ich kann mich natürlich irren.

Wie dem auch sei, das ganze vorhergehende Argument basierte auf der Voraussetzung, daß „Sein" strikt ontologisch und nicht ontisch verstanden ist, nicht als etwas, das selber „ist" (was u. a. einen unendlichen Regreß involvieren würde). M. a. W., ich habe mich an die Einschärfung gehalten, daß „Sein" nicht hypostasiert werden darf, während Gott natürlich ein Seiender sein muß. Unter dieser Voraussetzung kann es keine *Analogie* zwischen dem Sein der Heideggerschen Philosophie und dem Gott der christlichen Theologie geben, sondern es müssen statt dessen all die Konsequenzen der ontologischen Differenz folgen, die soeben entwickelt wurden. Indessen Heidegger selbst scheint, unter dem Namen der „analogia proportionalitatis", genau die Analogie zwischen Theologie und Philosophie, und somit zwischen ihren Gegenständen, vorgeschlagen zu haben, die die ontologische Differenz verbietet: „Wie sich das Denken im Sinne philosophischen Denkens zum Sein verhält, insofern sich das Sein zusagt, so verhält sich das glaubende Denken zum Geoffenbarten, das zu Wort kommt": oder in ebenfalls berichteter knapperer Fassung: „Philosophisches Denken verhält sich zum Sein wie theologisches Denken zum sich selbst offenbarenden Gott". Dies ist mündliche Überlieferung[16]. Ist sie korrekt, dann, muß ich sagen, läßt sie die Katze aus dem Sack und zeigt, daß wir Heidegger nicht zu genau beim Wort nehmen dürfen. Denn die Zulassung der Analogie – da nun einmal keine zwischen dem Ontologischen und dem Ontischen sein *kann* – macht klar, daß Heideggers Aussagen über das Sein in Wirklichkeit, wenigstens zum Teil, ontisch und nicht ontologisch sind, allen Gegenbeteuerungen zum Trotz – und das heißt: daß sie metaphysisch sind. Das ist in meinem Wörterbuch kein Schimpfwort, und daher ist keine Beleidigung beabsichtigt. Aber es klärt die Sach-

[16] Beide Formulierungen werden berichtet in Robinson-Cobb, S. 53 und S. 223 respektive als auf dem Treffen alter Marburger 1960 vorgeschlagen und diskutiert. Es muß hinzugefügt werden, daß Teilnehmer an dem Treffen mir sagen, der Satz sei von Heidegger selbst hypothetisch, als quaestio disputata, und nicht dogmatisch aufgestellt worden. Anderseits war seine positive Übernahme durch Ott und andere Theologen mindestens *ein* Ergebnis der Diskussion.

lage erheblich. In der Tat, was ich soeben nur formal aus der behaupteten Analogie deduziert habe, ergibt sich konkret aus dem Zeugnis der eminent ontischen, objektivierenden und somit metaphysischen Sprache Heideggerscher Aussagen selbst. Denn unbestreitbar, ein „Sein", das handelt, muß sein; das, was Initiative hat (wie es vom Sein im Verhältnis zum Denken heißt), muß existieren; was sich entbirgt, hatte ein Vorher, da es sich verbarg, und damit ein Sein jenseits des Aktes der Entbergung; was sich zeigen kann, ist von dem verschieden, dem es sich zeigt – und verschieden nicht im Sinne der ontologischen Differenz, sondern ontisch, als Hier und Dort, als Gegenüber, als Anderes. In der Tat, wie kann man reden von der Aktivität des Seins und der Rezeptivität des Menschen, davon, daß jenes Schicksal hat und Schickung wird, daß es geschieht und daß dies sein Geschehen nicht nur Denken ermöglicht, sondern Denken gibt, sich in solchem Denken lichtet oder verdunkelt, daß es Stimme hat, den Menschen ruft, dem Menschen sich ereignet, den Menschen sendet, sich seiner Hut vertraut und ihn in seine Huld nimmt, seine Andacht, Treue und Dankbarkeit verdient, ihn aber auch braucht – wie kann man all dies dem „Sein" zusprechen, es sei denn, man versteht es als ein Seiend-Tätiges und eine Macht, als irgendeine Art Subjekt? Sicherlich ist die Sprache des späteren Heidegger, im Gegensatz zur strenger ontologischen von „Sein und Zeit", zunehmend und zudringlich ontisch; und wie bildlich und poetisch sie auch gemeint sei (und poetisch ist sie, wenn auch oft schlechte Poesie), ihr ontischer Sinn ist unveräußerlich, wenn sie nicht leerer Schall werden soll. Lassen wir uns also vom Stirnrunzeln der ontologischen Differenz nicht einschüchtern, lassen wir auch dem unendlichen Regreß seinen Lauf und stellen fest, daß natürlich das „Sein" bei Heidegger hypostasiert ist, so wie es „das Gute" bei Plato und die „causa sui" bei Spinoza war, nur allerdings nicht in der Kategorie der Substanz. Daß es Alternativen zum Sein als „Substanz" diesseits der ontologischen Differenz gibt, hat Whitehead eindrucksvoll gezeigt – dessen den Heideggerschülern dringend empfohlenes Studium vielleicht auch der These vom Ende der Metaphysik etwas von ihrer Fraglosigkeit nehmen würde. – Wenn wir aber den ontischen oder metaphysischen Sinn von Sein in den genannten Aspekten einräumen, *dann* können wir auch die zuvor bestrittene Analogie als wenigstens logisch möglich einräumen, nämlich daß „theologisches Denken sich zum sich-offenbarenden Gott verhält wie philosophisches Denken zum sich-entbergenden Sein". Sehen wir, wie der Theologe dabei fährt. Nicht besser, wie ich fürchte.

Natürlich, damit die Analogie nicht trivial ist, müssen wir sie so schreiben: Wie philosophisches Denken *nach Heidegger* zum sich entbergenden Sein, so *sollte* sich theologisches Denken zum sich offenbarenden Gott verhalten. Da aber nach Heidegger es nicht so sehr auf philosophisches als auf „anfängliches" oder „wesentliches" Denken ankommt, wovon Philosophie nur *ein* Modus und Poesie ein anderer ist, so müssen wir noch einmal ändern und sagen: Wie *anfängliches* Denken sich zum Sein, so soll theologisches Denken sich zu Gott verhalten; oder: *Theologie soll „anfängliches Denken" in Bezug auf Gott sein.* Da aber wiederum der bloße Begriff des „anfänglichen Denkens" schon bedingt ist von dem besonderen Begriff seines Gedachten, nämlich von dem besonderen Begriff des „Seins", und ihn involviert und ohne ihn gar keinen Sinn hat, so kommt die Analogie (nachdem die Theologie selber anfängliches Denken sein soll) auf den Satz hinaus: Heideggers Denken über das Sein, in dem doppelten Sinne des Wie *und* des Was, ist das Vorbild dafür, wie und was die Theologie über Gott denken soll – d. h. als was sie ihn denken soll, folglich auch, als was sie sein Sich-Offenbaren denken soll. Und noch ein letzter Schritt bleibt zu tun: Da *Denken,* nämlich „anfängliches" Denken in Entsprechung zum Ruf des Seins, des Menschen adäquateste Beziehung zum Sein ist und somit der höchste oder eigentlichste Modus seiner Existenz (formal das Axiom der Philosophie seit Parmenides!), so wird aus der vormaligen Analogie schließlich dies: Heideggers Auffassung des Denkens als des wahren Berufs des Menschen und seiner angemessensten Antwort auf den Ruf des Seins – nicht z. B. Handeln, Bruderliebe, Widerstand gegen das Böse, Förderung des Guten – ich sage: Denken im Sinne Heideggers soll der Theologie als Muster dienen für ihre Konzeption von der Vollendung des Menschen unter Gott in adäquater Antwort auf den Ruf Gottes, und daher für ihre Konzeption vom Inhalt dieses Rufes selbst.

Es ist mir völlig klar, daß so weit niemand zu gehen wünscht, und daß Prof. Otts Intentionen irgendwo entlang der Linie, die ich gezogen, Halt machen. Ich glaube, daß dies nicht geht, daß man das Ganze nehmen oder lassen muß, und daß man mit einem Teil nolens-volens das Ganze kauft. Aber da mir die Zeit fehlt, dies hier zu beweisen, so will ich mich argumenti causa auf den eklektischen Zugang einlassen und einzelne Themen so behandeln, als wären sie isolierbar.

1. Erstens denn, das Allermindeste, das der Theologe bei der Heidegger-Aneignung übernehmen muß, ist eine Lehre der *permanenten*

Offenbarung. Denn es ist schlechthin unzertrennlich von der Analogie des Sich-entbergens des Seins als der Geschichte des Seins selber (usw.), daß auch sein religiöses Analogon ein immer erneuertes Geschehen ist, in Ereignung und Inhalt bestimmt vom Geschick. Dogmatisch könnte sich z. B. in einer adamitischen Prophetologie von der Art ausdrücken, wie wir sie in manchen gnostischen Spekulationen finden, oder in der Lehre von einer ständigen Offenbarungstätigkeit des Heiligen Geistes. Das schreckt vielleicht nicht den Theologen, der so zuversichlich von der communio sanctorum spricht. Aber als weitere Konsequenz ist darin z. B. beschlossen, daß die Offenbarung unfertig ist und einen gänzlich offenen Horizont für künftige Ankünfte des Wortes hat; daß künftige Offenbarungen nicht durch vergangene präjudiziert sind, und daß keine einzelne, besondere Offenbarung ein autoritatives Kriterium für die Beurteilung der anderen liefert. Dies beseitigt die Möglichkeit, aber ebenso auch die Notwendigkeit, zwischen wahrer und falscher Lehre zu unterscheiden – die bloße Idee einer wahren Lehre verschwindet und mit ihr die der Häresie. Aber es beseitigt auch, so fürchte ich, die Möglichkeit, zwischen Inspirationen des Heiligen Geistes und der Dämonen zu unterscheiden (ich hoffe, man stimmt mir zu, daß es Dämonen gibt). Und auf dieser Basis kann es in der Tat keine Theologie der Heilstatsachen geben (die Ott als „Gedankenlosigkeit" bezeichnet[17]), sondern nur eine Theologie von Sprachereignissen (sonderbarerweise selber jeweils ein Sprachereignis), und ihr einziges Kriterium ist Eigentlichkeit der Rede.

2. Dies bringt uns zu der zweiten Konsequenz theologischer Heidegger-Aneignung und gleichzeitig zurück zu unserm Thema, dem Problem nicht-objektivierender Rede: der Konsequenz nämlich, daß Theologie *pneumatische* Theologie sein muß oder, wie Sie auch sagen können, Glossolalie. Diese Konsequenz ist enthalten in dem Anspruch, daß Theologie eine Spezies von „anfänglichem Denken" ist oder sein soll. Hier bin nicht ich es, der zu demonstrieren sucht, was die Theologie sich von der Verbindung mit Heidegger zuziehen kann, sondern dieser Punkt ist die erklärte Wahl eines Theologen und der Angelpunkt seines ganzen Unternehmens: nämlich, Heideggers Bestimmung des „wesentlichen Denkens" auf die Theologie anzuwenden und ihr Denken, als selber anfängliches und wesentliches im Verein mit dem der Dichtung, von dem abkünftigen, subjektivistisch-objektivierenden und bescheidwissenden Denken der Metaphysik und Wissenschaft ab-

[17] Siehe Robinson-Cobb, S. 118.

zusetzen[18]. Als die Kunde zu mir drang, daß hinfort die Theologie „anfängliches Denken“ sein solle, war mein erster Gedanke: Gott bewahre! – und mein zweiter: Arme Theologen! – kurz, die klassische Reaktion auf Tragödie: Furcht und Mitleid. Denn anfängliches oder wesentliches Denken, so haben wir gelernt, steht dem Denker nicht zu Gebot, sondern geschieht ihm durch die Gunst des Seins. Und so ist der Theologe ein Mann, der professionell gehalten ist, für das Tun seines Tagewerks ständig solchen Geschehens teilhaftig zu sein; oder ein Mann, der den Anspruch erhebt, ständig in solcher Nähe zur Quelle zu wohnen; ein Lebensberuf, den ich nicht wählen möchte. In Gerechtigkeit zu Heidegger muß gesagt werden, daß, was hier von der Theologie verlangt wird, nicht aus seiner Philosophie und seiner Lehre vom Denken als solcher folgt. Im Gegenteil, seine unveröffentlichte Vorlesung von 1928 über „Theologie und Philosophie“ nennt ausdrücklich die Theologie eine „positive Wissenschaft“, da sie es mit einem seienden positum, Gott, zu tun habe und daher eine ontische Disziplin sei im Unterschied von der Philosophie, die nicht-positiv, ontologisch, nur mit dem Sein beschäftigt sei. Und als eine Wissenschaft, die über ihren Gegenstand nachdenkt, ist die Theologie natürlich sekundäres und nicht primäres, „anfängliches“ Denken. Das war vor der berühmten Kehre, als Heidegger noch ein rationaler Denker war (rational und tief schließen sich nicht aus). Aber selbst sein späteres Denken macht es keineswegs plausibel, geschweige denn notwendig, daß die Theologie anfängliches Denken sein muß, ja sein kann. Es scheint, daß erst nachträglich, dem Drängen von Theologen nachgebend, die ihre Disziplin vom Geruch der Wissenschaft befreit wünschten, nachdem Wissenschaft als Seinsvergessenheit enthüllt worden war („die Wissenschaft denkt nicht“), Heidegger zuließ (wenigstens mündlich), daß die Theologie der Philosophie und Dichtung als mögliche Weisen wesentlichen Denkens hinzugefügt werde. Die ontologische Verheerung, die die so gestiftete Analogie anrichtet, wurde vorher behandelt: die sprachliche ist nicht geringer. Daß die Theologie pneumatisch und ihre Rede Glossolalie werden muß, folgt aus der erstrebten Analogie mit Heideggers Denken über das Sein, die seine Weise des Redens über das Sein einschließen muß – die beiden Dinge sind auf keine Weise trennbar. Wo Sprache mit dem Sich-entbergen des Seins zusammenfällt, wird die Sprache statt des Menschen der Sprecher: „Die Sprache spricht“ (Unterwegs zur Sprache, passim). Was für eine Sprache ist dies? An einer

[18] Ott, aaO, S. 171ff.

Stelle in der theologischen Diskussion über unser Thema finde ich „den mehr beschwörend-suggestiven als begrifflich-explikativen Stil des späteren Heidegger" hervorgehoben[19]. Darf ich, ein armes, unerlöstes, aber dem Anliegen der Theologie freundlich gesinntes Weltkind, beten: Möge Gott die Theologie vor der Versuchung bewahren, zu beschwörender Sprache ihre Zuflucht zu nehmen? Es ist nicht nur an dem, daß ich vieles an den sprachlichen Darbietungen des Vorbildes mehr kitschig als beschwörend finde (eine Geschmackssache) und daß ich schaudere bei dem Gedanken, was passieren muß, wenn Leute anfangen zu beschließen, Dichter zu sein. Wichtiger als solche Fragen des Geschmacks, ist das Gespenst der Willkür und Anarchie, das hier aufsteht. Da läßt sich nichts mehr beweisen – dies wird vielleicht sowieso verschmäht –, aber man kann auch nichts mehr widerlegen, ja auch nur verwerfen; wie denn ja auch das betreffende Sprechen selbst zu der Stimme des Seins, der es entspricht, nicht *Nein* sagen kann! Dem Gesprochenen gegenüber bleibt als einziges Kriterium Eigentlichkeit oder Authentizität der Sprache. Aber von Eigentlichkeit meine ich, soll man nicht reden. Jeder für sich mag danach unablässig im eigenen Werk streben, aber nicht Zensuren dafür im Werk anderer erteilen. Welchen Maßstab hätte man auch?

Aber muß ich mich wirklich dabei aufhalten? Die Gefahren charismatischer Rede sind dem Theologen, der die Geschichte seines Glaubens kennt, vertraut. Aber über einen anderen Aspekt dieser Angelegenheit muß ich sprechen, da er ins Herz unseres Problems führt. Abgesehen von der Schlüpfrigkeit der sprachlichen Erzeugnisse der hier behandelten Haltung – welche Anmaßung, welche Überhebung in der Haltung selbst! Als was wirft sich der Denker hier auf! Aber, so wird man einwenden, ist „anfängliches" Denken und Sprechen nicht gerade das Gegenteil von Selbstbehauptung des Denkers und somit von Anmaßung? Die Initiative dem Sein überlassen, horchen auf das, was es spricht, ansprechen auf seinen Ruf, sich ergreifen lassen von seiner Macht, ja, mehr als alles: die ganze Haltung der Subjektität und der Bemeisterung des Objektes durch meine gemachte Begrifflichkeit aufgeben – ist das nicht Andacht, ist das nicht Demut? Hier müssen wir etwas sagen über die scheinbare, falsche Demut von Heideggers Zuschiebung der Initiative an das Sein – so verführerisch für den christlichen Theologen, aber in Wahrheit die enormste Hybris in aller

[19] Robinson-Cobb (engl. Original) p. 24 „hauntingly suggestive" – in der deutschne Fassung nicht enthalten.

Geschichte des Denkens. Denn sie besagt nicht weniger als des Denkers Anspruch, daß durch ihn das Wesen der Dinge selbst spricht, und damit den Anspruch auf eine Autorität, die kein Denker jemals beanspruchen soll. Und es bedeutet ferner den prinzipiellen Anspruch, daß die menschliche Grundbedingung, nämlich im Abstand zu den Dingen zu sein, den *wir* durch das Hinausreichen unseres Geistes überbrücken müssen – kurz, daß die sogenannte Subjekt-Objekt-Spaltung erlassen, vermieden, überwunden werden könne: den Anspruch also auf eine mögliche Unmittelbarkeit, die *vielleicht* im Verhältnis von Person zu Person, nicht aber im Verhältnis zum unpersönlichen Sein und zu den Dingen und zur Welt stattfinden kann. Es ist wirklich ohne Vorgang in der ganzen Geschichte abendländischer Philosophie. Am nächsten kommt ihm noch, in einer Hinsicht – Schopenhauer: eine Parallele, die Heidegger schwerlich willkommen ist und die ich aus Zeitmangel hier nicht ausführen kann, interessant wie sie ist – ausgenommen ein Hinweis: Für Schopenhauer ist die Musik, die einzige nicht-gegenständliche Kunst, die direkte Stimme des Dings-an-sich, nämlich des allgemeinen Willens. Dies machte, wie Nietzsche sagte, den Musiker zum Bauchredner des Absoluten. Im Geiste von Nietzsches Witz (es ist gut, sich zu erinnern, daß Nietzsche Witz hatte) wäre Heideggers wesentlicher Denker der Bauchredner des Seins; wobei Bauchreden das profane Äquivalent des Zungenredens wäre. Aber Scherz beiseite. Schopenhauers Phantasie war harmlos, denn die Musik ist nicht-verantwortlich und kann nicht Schaden leiden von der Fehlauffassung einer Pflicht, die sie nicht hat. Aber das Denken ist nicht indifferent für die Auffassung seiner Aufgabe und Natur. Als verantwortlich hängt es entscheidend von der Auffassung seiner Verantwortlichkeit ab. Hier kann die scheinbare Bescheidenheit und tatsächliche Überhebung der Idee des wesentlichen Denkens das Denken völlig zugrunde richten. *Unser* menschliches Denken sei das Geschehen der Selbstlichtung des Seins – nicht unser eigener irrender Versuch zur Wahrheit! Der Mensch sei der Hirte des Seins – nicht etwa seiender Geschöpfe, sondern des Seins! Abgesehen von dem lästerlichen Klang, den dieser Gebrauch des geheiligten Titels für christliche und jüdische Ohren haben muß, ist es schwer verdaulich, den Menschen als Hirten des Seins gefeiert zu hören, wenn er eben so kläglich versagt hat, der Hüter seines Bruders zu sein. Dies zu sein, hatte die Bibel ihm zugedacht. Aber die schreckliche Anonymität von Heideggers Sein, illegitim mit quasi-personalen Zügen ausgestattet, übertäubt den persönlichen Ruf. Nicht vom Sein einer

anderen Person bin ich ergriffen, sondern schlechthin vom Sein. Und mein antwortendes Denken ist ein Geschehen des Seins selbst. Aber gerufen als Person von Person – Mitmenschen oder Gott – wird meine Antwort nicht primär Denken, sondern Handeln sein (das natürlich Denken erfordert), und die Handlung mag die der Liebe, der Verantwortung, des Erbarmens, aber auch des Zornes, des Unwillens, sogar des Hasses sein, und selbst Kampf bis auf den Tod: er oder ich ... In diesem Sinne war wirklich auch Hitler ein Ruf. *Solche Rufe gehen unter in der Stimme des Seins, zu der man nicht Nein sagen kann.* Und angeblich auch die Scheidung von Subjekt und Objekt. Dies ist die Höhe des Hochmuts und der Verrat an der Aufgabe des Menschen, wie sie aus der Annahme seines Loses erwächst. Denn dies sei jetzt gesagt: Das Subjekt-Objekt-*Verhältnis*, das in jener Scheidung gründet, sie offen hält und durchsteht, ist nicht ein Fehltritt, sondern das Privileg, die Bürde und die Pflicht des Menschen. Nicht Platon ist verantwortlich dafür, sondern die menschliche Situation und Verfassung, ihre Grenzen und ihr Adel nach der Ordnung der Schöpfung. Denn weit entfernt davon, eine Abweichung von biblischer Wahrheit zu sein, ist diese Setzung des Menschen gegenüber der Gesamtheit der Dinge, sein Subjekt-Status, und der Objekt-Status und das gegenseitige Außereinander der Dinge selbst, in der Idee der Schöpfung als solcher und der von ihr bestimmten Stellung des Menschen zur Natur gesetzt. Es ist der Zustand des Menschen, wie er nach der Bibel *gemeint* war, ihm auferlegt durch seine Geschöpflichkeit und von ihm zu übernehmen, durchzuvollziehen – und zu transzendieren nur in gewissen Begegnungen mit Seinesgleichen und Gott, d. h. in existentiellen Beziehungen sehr besonderer Art. Niemand und kein waltendes Sein nimmt uns die Verantwortung ab für das, was wir denken und sprechen. Die Achtung des Philosophen vor der biblischen Tradition beruht gerade auf der Anerkennung der Rolle, welche sie bei der Einprägung dieses ontologischen Schemas mit seiner mühevollen Spannung in den westlichen Geist gespielt hat – mehr noch womöglich, weil unzweideutiger, als die griechische Tradition. Der Ursprung der Spaltung, ob man sie nun beklage oder begrüße, liegt bei Moses nicht weniger als bei Platon. Und wenn man schon glaubt, die Verantwortung für Technologie vor eine bestimmte Haustüre legen zu müssen, dann soll man über dem Sündenbock der Metaphysik das jüdisch-christliche Erbe nicht vergessen. Neben Platons Abfall von vorsokratischer Einfalt ist diese hebräische Heraushebung und Verselbstung des Menschen ein Hauptschul-

diger an der einzigartigen Bürde, aber auch Würde abendländischer Existenz.

Wie steht es nach all dem mit dem Sprachproblem der Theologie? Daß ein Problem besteht, daß das Anliegen, das die Theologen in dieser Sache bewegt, ein echtes ist, wurde zu Beginn dieser Ansprache zugestanden. Daß die Begrifflichkeit und objektive Sprache der Theorie dem ursprünglichen, der Theologie anvertrauten Gehalt nicht voll gerecht wird und ihm in mancher Hinsicht Gewalt antut, darüber sei Einverständnis angenommen. Auch darüber: daß es nicht-objektivierendes Denken und Sprechen gibt. Wir finden es bei den Propheten und Psalmisten, in der Sprache des Gebets, des Bekenntnisses und der Predigt, auch in lyrischer Dichtung und in gewissen Formen der Zwiesprache. Manches, was Buber über das Dialogische gesagt hat, gehört hierher. Aber der Theologe, wenn er Theologie treibt (was er nicht immer tut), ist weder Prophet, noch Psalmist, noch Prediger, noch Dichter, noch in der Ich-Du-Beziehung, sondern unter dem Joch theoretischen Diskurses, und daher objektivem Denken und Sprechen verpflichtet. Diese Bürde muß, so meine ich, die Theologie auf sich nehmen; und auch nicht der spätere Heidegger bietet legitimen Erlaß von ihr. Auch sollte sie solchen Erlaß gar nicht suchen. Hier bin ich einig mit Rudolf Bultmann. Dennoch (und eben dies ist die Bultmannsche Position) kann es in der Theologie mehr oder weniger adäquate Begrifflichkeit geben, oder: weniger oder mehr inadäquate, da Inadäquatheit immer unser Los bleiben wird. Kurz, es gibt *Grade* der Objektivierung. Und in der Tat ist die Frage nicht, wie man eine adäquate Sprache für die Theologie ersinnt, sondern wie man ihre notwendige Inadäquatheit durchsichtig hält für das, was sie erschließen soll: Bezüglich ihrer größeren oder geringeren Undurchlässigkeit läßt sich wohl etwas ausrichten.

Ich selber habe mich über die Jahre wiederholt am Problem der Objektivation und der durch sie geschaffenen hermeneutischen Situation versucht, und in diesem weiten, nicht auf die christlich-theologische Thematik beschränkten Rahmen tauchte frühzeitig auch der Begriff der „Entmythologisierung“ als eines notwendigen Verfahrens der Interpretation auf. Ich sah darin einen Schritt im Zuge der Deobjektivierung, wo solche durch die Phänomene gefordert schien: Die Übersetzung der mythologischen Ausdrücke in existentiale Begriffe – in gewissem Sinne eine Rückübersetzung – sollte die vorgefundene Aussage in größere Nähe zu der Substanz zurückbringen, aus der sie entsprungen war, nämlich der Dynamik und Selbsterfahrung menschlicher Exi-

stenz. So bedeutete Entmythologisierung die Wiedergewinnung und sozusagen Befreiung dieser Substanz aus der dichtesten, unnachgiebigsten, entfremdendsten Form der Objektivation, in die sie eingeschlossen war. Und hier in der Tat boten die Kategorien, die Heidegger in der Daseinsanalytik von „Sein" und „Zeit" entwickelt hatte, ein überlegenes Mittel dar, um den Ursprung ans Licht zu bringen, von dem die Projektionen der Lehre und des Mythos ausgegangen waren und der ihre Wahrheit enthält. Und der dialektische Charakter der Existenz-Begriffe gewährt einen gewissen Schutz gegen die Art objektiver Fixierung, zu der die Begriffe der Substanzontologie neigen. So sind sie weniger dicht, transparenter, *angemessener* dem Sachfeld der Theologie, insoweit sie menschliches Selbstverständnis auszulegen hat. Bis hierher, glaube ich, bin ich in vollem Einverständnis mit meinem Lehrer und Freunde Bultmann. Eine mögliche Verschiedenheit lauert in der Frage: *Wie weit* kann die „Übersetzung" legitim gehen? Bis zu welcher Sphäre aufwärts im Universum religiöser Rede? Die Gefahr der „Angemessenheit" eines begrifflichen Schemas liegt darin, daß es den Sinn für das Paradox abstumpfen und eine Vertrautheit erzeugen kann, wo keine erlaubt ist. Die Trennungslinie, die Linie, deren Überschreitung diese Wirkung haben kann, läßt sich vielleicht anzeigen. Wenn sich nach Bultmann die Begriffe Heideggerscher Daseinsanalyse besser zur Explikation des christlichen Verständnisses des Menschen eignen als manche mythologischen Begriffe des Neuen Testaments selbst, so ist der Zusatz nötig: ja, eben wo und soweit es sich um den Menschen handelt; jedoch nein, wo es sich um Gott oder das Göttliche handelt. Dort, wo Adäquatheit nicht einmal mögliches Ziel ist, hört die Zuständigkeit des Begriffs auf und muß symbolische Rede beginnen. Bei Strafe des Immanentismus kann das Verständnis Gottes nicht eine Funktion des Selbstverständnisses des Menschen werden, wenn es sich auch analogisch und bildlich seiner bedienen muß. Die Zuständigkeit des existentialen Begriffs erstreckt sich so weit, wie sich die Sphäre seiner Verifikation, d. h. die Phänomenologie, erstreckt: also über die Selbsterfahrung des Menschen „vor" Gott (coram Deo), aber nicht über das Sein *in* oder *aus* Gott; oder, paulinisch-augustinisch gesprochen: der Existentialbegriff trifft den „Menschen unter dem Gesetz", nicht den „Menschen unter der Gnade". Wo dem Glauben gemäß das Göttliche selbst in die Offenheit der inneren Dynamik eintritt – z. B. bei den sogenannten Erweisen des Geistes und der Kraft, „die in unsere Herzen ergossene Liebe" (Röm. 5, 5) –, da hört die Phänomenologie

auf, das Wort zu haben, und mit ihr die verifizierbaren Begriffe existentialen Wissens, und damit auch: Entmythologisierung. Und erst recht, wo die Mysterien der Gottheit selber zur Sprache kommen. Das letzte Geheimnis könnte wohl besser in den Symbolen des Mythos als in den Begriffen des Denkens geschützt sein. Wo das Mysterium rechtens zu Hause ist, da „sehen wir dunkel in einem Spiegel“. Was heißt „dunkel in einem Spiegel“? In mythischer Gestalt. Es ist leichter, die offenbare Dichtigkeit des Mythos irgendwie für das Unsagbare durchscheinend zu halten, als die scheinbare Transparenz des Begriffs, die hier letztlich so undurchsichtig ist, wie *jede* Sprache es sein muß.

Mythos wörtlich verstanden ist gröbste Objektivierung.

Mythos allegorisch verstanden ist verfeinerte Objektivierung.

Mythos symbolisch verstanden ist der Spiegel, in dem wir dunkel schaun.

LITERATUR

Das Thema dieses Bandes „Heidegger und die Theologie“ ist bibliographisch in einem Anhang heute nicht mehr zu erfassen. Die Literatur ist so zahlreich, daß eine halbwegs vollständige Bibliographie eine neue Schrift von nicht einmal geringem Umfang erfordern würde. Da wir, vor allem zu Teil I, aber auch zu Teil II, schon wesentliche Literaturhinweise im Vorwort gegeben haben, beschränken wir uns hier darauf, auf eine Reihe von bibliographischen Zusammenstellungen, wie sie heute mehr oder weniger vollständig vorliegen, auf einige Festschriften und Sammelbände sowie auf eine Reihe von Aufsatzsammlungen aufmerksam zu machen, die mit dem Thema und den Autoren dieses Bandes zusammenhängen und in denen sich z. T. weitere bibliographische Angaben finden. Die Festschriften und Sammelbände führen wir in der zeitlichen Reihenfolge ihrer Veröffentlichung, die Aufsatzsammlungen alphabetisch nach den Verfassern auf.

Bibliographien zu Heidegger bzw. zur Heideggerliteratur befinden sich in:

H. Lübbe, Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917–1955, ZPhF 11, 1957, S. 401 bis 452 (nach W. Schulz RGG[3] Art. „Heidegger“ werden dort 880 Veröffentlichungen erwähnt)

G. Schneeberger, Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, 1960

–, Nachlese zu Heidegger, 1962

J. M. Robinson und J. B. Cobb, Der spätere Heidegger und die Theologie in „Neuland in der Theologie“, 1964, Anm. 1–31

Eine Bibliographie zu Grisebach und der mit ihm zusammenhängenden Philosophie und Theologie findet sich in:

G. Schmidt, Der Ausgang neuprotestantischer Theologie aus der kritischen Philosophie Eberhard Grisebachs, 1953, S. 352–354

Bibliographien zu Bultmann bzw. zur Theologie Rudolf Bultmanns befinden sich in:

Festschrift für Rudolf Bultmann. Zum 65. Geburtstag überreicht. Hrsg. E. Wolf, 1949. Bultmann-Bibliographie bis 1949. Von 1908–1943 übernommen von A. Friedrichsen aus „Bibliographia Dibeliana atque Bultmanniana = Coniectanea Neotestamentica VIII, 1944

Bibliographie Rudolf Bultmann bis 1954 in ThR NF 22, 1954, S. 3–20

G. Gloege, Entmythologisierung. Ein darstellender Sammelbericht, VF 1956/57, S. 62–101

–, Existenzphilosophie und Seinsdenken. Eine Nachlese im Umkreis ihrer Literatur, ThLZ 91, 1966, S. 481–498

G. Bornkamm, Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion, ThR NF 29, 1963. Bibliographie von E. Brandenburger, S. 33–46

H. W. Bartsch, Anhang zu KuM I: Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte, KuM I 1960[4], 1967[5], S. 227 ff., Bibliographie S. 318 ff.

F. Theunis, Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann. Kerygma und Mythos V – Ergänzungsband I, ThF 19, 1960. Bibliographie S. 133 ff.

Festschriften und Sammelbände:

Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag. Hrsg. E. Wolf, 1936

Kerygma und Mythos I–VI–2, hrsg. H. W. Bartsch u. a., in den verschiedenen Auflagen von 1948–1967

Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages, 1949

Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift zum 60. Geburtstag. Hrsg. F. Blanke u. a., 1950.
Bibliographie E. Brunner bis 1950 von M. Brunner-Lauterburg

Antwort. Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth am 10. Mai 1956. Hrsg. E. Wolf, u. a., 1956.
Bibliographie Karl Barth von Ch. von Kirschbaum bis Ende 1955

Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift. Hrsg. G. Neske, 1959

Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil Brunner. Hrsg. F. Blanke u. a.
Bibliographie E. Brunner bis 1959 von M. Brunner-Lauterburg

Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar 1960. Hrsg. G. Huber, 1960

Unter der Herrschaft Christi. Hrsg. E. Wolf. Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 32, 1961

ZThK 58, Beiheft 2. Hrsg. G. Ebeling, 1961

Hören und Handeln. Festschrift für Ernst Wolf zu seinem 60. Geburtstag. Hrsg. H. Gollwitzer u. H. Traub, 1962.
Bibliographie E. Wolf bis 1962

Existenz und Ordnung. Erik Wolf zum 60. Geburtstag. Hrsg. Th. Würtenberger, 1962. Besonders beachtenswert ist ein Aufsatz von M. Heidegger, Kants These über das Sein, S. 217 ff.

Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag. Hrsg. K. Oehler und R. Schaeffler, 1962

Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, Teil 2, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hrsg. J. Moltmann, Theologische Bücherei Bd. 17/I, II, 1962/63. Im Teil II findet sich ein ausführliches Literaturverzeichnis „Schriften für und wider die ‚Dialektische Theologie' vor allem aus den Jahren 1920–33", in dem auch Beiträge aus der frühen Diskussion um die Heideggerrezeption enthalten sind

Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayer. Rundfunks. Hrsg. L. Reinisch, Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 1, 1960, 1963[3]

Diskussion zu Bischof Robinsons „Gott ist anders". Hrsg. H. W. Augustin, 1964, 1965[2]

Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Hrsg. J. B. Metz u. a., Band I und II, 1964. Vor allem I, 1: Philosophische Grundfragen, II, 7 Philosophisch-Theologische Grenzprobleme der Geisteswissenschaften, II, 8 Philosophie-Theologische Grenzprobleme der Naturwissenschaften

Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Hrsg. E. Dinkler, 1964. Leider ohne Erneuerung der Bibliographie R. Bultmann

Auf dem Wege zu schriftgemäßer Verkündigung. Hermann Diem zum 65. Geburtstag am 2. Februar 1965. Hrsg. M. Honecker und L. Steiger, Beiträge zur evangelischen Theologie Band 39, 1965

H. Diem, Sine vi – sed verbo. Aufsätze, Vorträge, Voten. Hrsg. U. A. Wolf, 1965. Bibliographie Hermann Diem bis 1964

Post Bultmann Locotum. Diskussion der Professoren Gollwitzer und Braun zu Mainz. Hrsg. H. Symanowski u. a., ThF 37, 2 Bde., 1965

Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966. Hrsg. M. Geiger u. a., 1966. Ergänzung und Fortsetzung der Bibliographie Karl Barth sowie eine Bibliographie der Übersetzungen bis 1966

Verkündigung und Forschung. Systematische Theologie. Hrsg. J. Moltmann und H.-G. Geyer. Beihefte zu „Evangelische Theologie", 11/2/1966. Dort zahlreiche Literaturangaben

„Dialektische Theologie" in Scheidung und Bewährung 1933–1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen. Hrsg. W. Fürst, Theologische Bücherei Bd. 34, 1966

Aufsätze, Vorträge, Diskussionen:

H. W. Bartsch, Entmythologisierende Auslegung. Aufsätze aus den Jahren 1940–1960, ThF 26, 1962

R. Bultmann, Glauben und Verstehen I–IV, 1933–1965

G. Ebeling, Wort und Glaube, 1960, 1962², 1967³

E. Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation. Gesammelte Aufsätze I, 1959, 1965²

H. Gollwitzer und W. Weischedel, Denken und Glauben. Ein Streitgespräch, 1965

H. Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen. Kleine Vandenhoeck-Reihe Bd. 165, 1963. Enthält einen Briefwechsel mit R. Bultmann

K. Löwith, Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, 1960

–, Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung, 1966

E. Przywara, Ringen der Gegenwart 1922–1927, I/II, 1929

–, Religionsphilosophische Schriften, 1962

F. K. Schumann, Wort und Gestalt. Gesammelte Aufsätze. Glaube und Forschung Bd. 13, 1956

GERHARD NOLLER

Sein und Existenz

Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe X, Band XXII)

168 Seiten. Kartoniert DM 10.–

Die christliche Theologie ist in Denken und Begrifflichkeit maßgeblich von Plato und Aristoteles beeinflußt worden. In neuerer Zeit wurde jedoch im Zeichen von Heideggers Philosophie erhebliche Kritik an diesen Denkformen angemeldet. Ihm ist es tatsächlich gelungen, durch seine transzendentale Ontologie einen Neuansatz in der Philosophie möglich zu machen, der auch die Denkkategorien erfaßt. Es ist Nollers Verdienst, die schwierige Diktion Heideggers klar verständlich übersetzt zu haben. Bultmann und Gogarten versuchen Heideggers Einsichten auf die Theologie zu übertragen. Noller weist nach, daß beide Theologen Heideggers existentiale Ontologie nicht erreicht und ihn vielfach mißverstanden haben, so daß es zu einer merkwürdigen anthropologischen Engführung in ihrer Theologie gekommen ist. Im Streit der Meinungen um die existentiale Theologie kann Nollers Arbeit als gut fundierter, kritischer und weiterführender, ebenso sachlicher wie besonnener Beitrag gelten, der trotz der speziellen Zielsetzung mehr zur Klärung der gesamten Kontroverse beiträgt als viele andere Untersuchungen allgemeinen Inhalts.

Deutsches Pfarrerblatt, Essen

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN



DR. AARNE SIIRALA, internationally known Luther scholar, is professor of systematic theology at Waterloo, Ontario, Canada and formerly docent at the University of Helsinki, Finland. He was for a number of years director of the Therapeia Foundation in Finland, a meeting-place for theologians and psychiatrists.